

شرح العميد

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب



National Organization of the Alexandria Library (GOAL)
بمبادرة من المجلس الأعلى للكتاب

تحقيق ودراسة

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد

الأستاذ المشارك

بكلية الشريعة بالقصيم

الهيئة	١٤
رقم الكتاب	297
رقم القسم	بص ٣٣٣
رقم التقييم	٥٤٥٢٥

«المجلد الثاني»

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمحقق

دار الطبعة والتوزيع

القاهرة

مسألة (١)

قال : اختلف أهل العلم في النص إذا ورد بحكم من الأحكام معللاً هل يجب أن يحمل ما شاركه في تلك العلة عليه ويحكم فيه . بمثل حكمه من دون قيام الدلالة على صحة القياس وورود التعبد به ، أو لا يجوز ذلك إلا إذا ورد التعبد بالقياس .

فمنهم من ذهب إلى أن علة الحكم إذا كانت منصوصاً^(٢) عليها فالقياس عليها واجب وإن لم يرد التعبد بالقياس^(٣) ، مثال ذلك : أن النبي عليه السلام لو قال :

(١) ينظر نسبة الأقوال في المسألة الوصول إلى الأصول : ٢٣٠/٢ وروضة الناظر ص ٢٩٣ والأحكام للآمدي : ٥٥/٤ والمحصل ١٦٤/٢/٢ وجمع الجوامع مع البناني ٢١٠/٢ والإبهاج ٢١/٢ والمستصفي ص ٤٢٢ والمعتمد ٧٥٣/٢ والمسودة ص ٣٩٠ وشرح الكوكب المنير ٢٢١/٤ وإرشاد الفحول ص ٢١١ ونهاية السؤل مع البدخشى ٢٤/٣ والتمهيد لأبي الخطاب ٤٢٨/٣ وأحكام الفصول للباي ص ٦٢٠ ، والشرعيات ص ٣١٠ .

(٢) في المخطوطة (منصوص عليها) والصواب (منصوصاً عليها) .

(٣) نقل هذا القول عن الإمام أحمد ابن الحاجب والآمدي والأسنوي في نهاية السؤل وأبو الخطاب وأبو يعلى وابن السبكي في الإبهاج وابن النجار في شرح الكوكب المنير لاحتجاج أحمد لعدم جواز بيع الرطب بيباس بنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر . ونسبه ابن النجار للحنابلة وأكثر الفقهاء . واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول وأبو الحسين في المعتمد ونسبه النظام ولبعض أهل الظاهر والمعتزلة . كما نسبه فخر الدين الرازي للنظام . ونسبه الآمدي للنهرواني والقاشاني والنظام والكرخي وأبي بكر الرازي ونقله أبو الخطاب في التمهيد عن النظام والقاشاني والكرخي وأبي بكر الرازي وأكثر الشافعية . وقال أبو الحسين : « وقد أوجب أبو هاشم القياس بها » ونسبه ابن السبكي في الإبهاج إلى القاشاني والنهرواني وأبي الحسين والنظام وأبي بكر الرازي والكرخي وأبي إسحاق الشيرازي . =

حُرِّمَ السكر لأنه حلو ، لوجب أن يحكم بتحريم كل حلو ، وهو قول نفر من نفاة القياس ومثبته . ومن ذهب إلى ذلك من نفاة القياس أبو اسحاق النظام لأن الجاحظ حكى عنه في أصول الفتيا أنه قال : الأحكام لا تثبت إلا بالنص أو بالعلل التي يرد بها النص ، وجماعة من أصحاب الظاهر كالنهرباني والقاشاني^(١) والمغربي^(٢) .

ومن ذهب إليه من مثبتي القياس بعض أصحاب الشافعي . وقد قال أبو هاشم رحمه الله : إن الله تعالى لو نص على أن السكر محرم لأنه حلو يجرى ذلك مجرى أن ينص على أن تحريم كل حلو ، ولكنه لم يشترط في ذلك ورود التعبد بالقياس أو أن

= ونسبه الغزالي وابن قدامة للنظام ونقلوا عنه أنه قال : « العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس ، إذ لا فرق في اللغة بين قوله : حرمت الخمر لشدتها وبين حرمت كل مشددة » ينظر في ذلك إلى المراجع المتقدمة . ونقله القاضي عبد الجبار في الشرعيات عن أبي هاشم والنظام .

(١) هو أبو بكر محمد بن اسحاق من بلدة قاشان فقيه ظاهري . أخذ عن داود إلا أنه خالفه في مسائل . وقال ابن النديم في الفهرست ص ٣٠٠ : قد انتقل لمذهب الشافعي وصار رأساً فيه . له من الكتب : كتاب الرد على داود في إبطال القياس ، وكتاب إثبات القياس ، وكتاب الفتيا الكبير ، وكتاب صدر كتاب الفتيا ، وكتاب أصول الفتيا . له ترجمة في طبقات الفقهاء ص ١٧٦ ، تبصير المنتبه بتحريр المشتبه ١١٤٧/٣ .

(٢) ذكر المصنف هنا أن المغربي من أصحاب الظاهر ، كما صرح بنسبته لأهل الظاهر في آخر المسألة . ولم أر أحداً من علماء الأصول ذكره إلا أبو الخطاب في التمهيد ٣٦٧/٣ ولكن ترجم له محققه بالوزير المغربي ولا أظنه هو حيث توفي بعد القاضي عبد الجبار سنة ٤١٨ هـ كما أنه متشيع يغلب عليه الأدب والمنطق . وورد ذكر المغربي في التبصرة لأبي اسحاق الشيرازي ص ٤١٩ وورد ذكره في إرشاد الفحول ص ٢٠٠ حيث قال : « وحكى القاضي أبو الطيب عن داود والنهرواني والمغربي والقاشاني ... » وورد ذكر أبو عبد الله المغربي في أول المنحول في مسألتين لغويتين ولا أظنه هو صاحب الرأي هنا . ويغلب على ظني أن صاحب الرأي هنا هو : أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي . ولد بقيروان في قرية يقال لها « كركنت » ولقي الشيوخ في مصر ودخل الشام وصحب أبا الخير الأقطع وجاور بمكة سنين . كان =

لا يرد . فالإطلاق الذى ذكره يحتتمل هذا المذهب ، ويحتتمل خلافه^(١) ، وإلى ذلك كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله قديماً ثم رجع عنه .

ومنهم من ذهب إلى أن حمل غيره عليه فى حكم لمشاركته له فى العلة المنصوص عليها^(٢) لا يجوز إلا إذا ورد التعبد بالقياس ، وهو قول الجعفرين^(٣) من نفاة القياس^(٤) ، وإلى ذلك ذهب شيخنا أبو عبد الله أخيراً ، إلا أنه يفصّل بين أن يكون الحكم المعلل تركاً وبين أن يكون فعلاً ، فيقول إذا كانت العلة علة للترك فحمل ما شاركه فى العلة عليه فى وجوب الترك واجب وإن لم يرد التعبد بالقياس ، وإذا كانت العلة علة للفعل فحمل ما يشاركه فى الفعل عليه لا يجوز ما لم يثبت القياس^(٥) .

= أبو سليمان الخطاى يقول : « إن كان فى هذا العصر من المحدثين فأبو عثمان توفى فى نيسابور فى جمادى الأولى من سنة ٣٧٣هـ .

انظر المنتظم لابن الجوزى ١٢٢/٧ .

(١) ما نقله عن أبى هاشم هنا موجود بنصه فى الشرعيات ص ٣١٠ . ولكن أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٣/٢ جزم بأن أبى هاشم أوجب القياس بالنص على العلة .
(٢) فى المخطوطة (المنصوصة) .

(٣) هما جعفر بن حرب الهمذانى وجعفر بن مبشر الثقفى من معتزلة بغداد .

(٤) اختار هذا القول أبو الخطاب والآمدى والغزالى وابن قدامة والرازى فى الحصول وابن السبكى فى جمع الجوامع . والقاضى عبد الجبار هنا وفى الشرعيات ص ٢٨٧ حيث قال : « وهذه الجملة جوزنا أن تنطق أدلة السمع بعلة الحكم ولا يجب مع ذلك القياس إلا مع قيام الدلالة على أن لنا أن نقيس » ونسب هذا القول للجعفرين أبو الحسين والآمدى وأبو الخطاب . ونسبه لبعض أهل الظاهر أبو الخطاب والآمدى وابن السبكى فى الإبهاج . ونفى ابن حزم نسبه لأحد يعتد به من الظاهرية وقال إنما هو قول للقاشانى وأضرابه . ونسبه الباجى فى أحكام الفصول لأبى بكر الصيرفى وقال هو جاز على مذهب الإمام مالك . ونسبه أبو الخطاب والآمدى وابن السبكى فى الإبهاج للأستاذ أبى اسحاق الأسفرائينى . ونسبه أبو الخطاب لبعض الحنفية ونسبة الآمدى لأكثر الشافعية . ونسبه فى الإبهاج للغزالى والرازى واتباعه ومنهم البيضاوى .

(٥) نسب هذا القول لأبى عبد الله البصرى أبو الحسين وفخر الدين الرازى وابن النجار =

واجتج القائلون بالمذهب الأول^(١) بوجوه منها :

(الأول)^(٢) : إن العلة الثابتة بالنص لو لم يجب القياس عليها لكان النص عليها عبثاً لا فائدة فيه ، لأن الحكم إذا كان مقصوراً فثبوته قد ثبت بالنص واستغنى به عن التعليل ، فالتعليل لا فائدة فيه إلا إذا أريد حمل غيره عليه^(٣) .

(الثاني) : إن العقل قد اقتضى تعليق الأحكام بعلمها ، وإنما لا تثبت الأحكام الشرعية بالقياس ، لأننا لا نعلم العلة التي تعلق بها الحكم في الأصل ولا سبيل إلى معرفتها من جهة الظنون ، فإذا ورد النص بإثبات العلة فقد صارت معلومة ، وإذا صارت معلومة فالقياس عليها واجب .

(الثالث) : إن الله تعالى لو علق حكماً من الأحكام بشرط لوجب أن يكون لوجوده تأثير في زيادة أو نقصان ، وكذلك إذا علقه بالعلة فلا بد من أن يكون لها تأثير * ولا تأثير لها إلا بأن يقاس عليها .

(الرابع) : إنه لا فصل بين أن يرد النص بأن السكر محرّم لأنه حلو ، وبين أن يرد بأن كل حلو محرّم إذا كان القصد بالخطاب البيان .

(الخامس) : إن النص الوارد بالحكم معللاً لو لم يصح أن يعلم منه حكم غيره مع مشاركته إياه في العلة إلا بأن يرد التعبد بالقياس لوجب أن يكون ما يقتضيه

= في شرح الكوكب المنير والآمدى في إحكام الأحكام وابن السبكي في جمع الجوامع والابهاج . ونسبه الغزالي في المستصفى لبعض القدرية . ولم أجد من وافقه سوى ابن تيمية حيث قال في المسودة بعد نقل مذهبه في التفريق بين الفعل والترك : « إنه قياس مذهبنا في الأيمان » وعلل ذلك بأن المفسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح يجب تحصيل ما يحتاج إليه منها .

- (١) وهو جواز الإلحاق إذا نص على العلة ولو لم يرد التعبد بالقياس .
 - (٢) رقت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التي أوردها المصنف مرقمة .
 - (٣) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٧٥٩/٢ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٣٠/٣ وابن قدامة في الروضة ص ٢٩٣ . كما ذكره أبو الحسين سائرهما ونسبها للنظام .
- * بداية اللوحة : ٩٣ .

فحوى اللفظ لا يعلم أيضاً إلا بالقياس فكان لا يعقل من النهى عن التأفيف سائر وجوه الاضرار ، كالضرب وما يجرى مجراه إلا من جهة القياس ، وهذا خلاف مذهبكم .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى^(١) .

إنه قد ثبت أن الله تعالى إنما تعبد بالأحكام الشرعية التى تعبد بها لكونها ألطافاً للمكلفين ، وكون الفعل لطفاً للمكلف فى التكليف العقلية وداعياً إلى ما كلف منها لا بد أن يرجع إلى صفة يختص بها ، وكون الفعل مختصاً بصفة لأجلها يكون داعياً للفاعل إلى أمر آخر من فعل أو ترك لا يوجب أن يكون ما شاركه فى تلك الصفة إليه داعياً أيضاً إلى مثل ذلك ، بل لا يمتنع لو جمع بينهما أن يخرج من كونهما داعيين^(٢) ويحصل لهما حكم المفسدة دون المصلحة ، كما أن أحدنا إذا دعاه صفة من صفات العقل إلى أن يفعل ففعله لأجل صفة له لم يجب أن يكون كل ما يشاركه فى تلك الصفة داعياً إلى فعله حتى إذا فعل فعلاً لصفة تختص بها يجب أن يفعل لا محالة كل ما^(٣) شاركه فى تلك الصفة . ألا ترى أنه إذا تصدق بدرهم معه لأن فيه ثواباً فإن ذلك لا يوجب أن يتصدق بكل درهم معه .

وما ذكرناه من أنه لا يمتنع من أن يكون فعلاً من الأفعال لطفاً فى فعل آخر وداعياً إليه لكونه على صفة ، وما يشاركه فى تلك الصفة لا يجب أن يكون لطفاً لو انضم إليه ، بل لا يمتنع أن يصير مفسدة ، فإنه معلوم من طريق العادة ، ويعرفه كل عاقل من نفسه وممن يدبر أمره كالولد ومن جرى مجراه . ألا ترى أن الإنسان قد يعلم بالعادة من حال ولده أنه لو أعطاه ديناراً أو ثوباً لكان ذلك لطفاً له فيما يريد منه والاشتغال به من تعلم العلم أو التصرف فيما يجرى مجرى ذلك من

(١) ذكر هذا الدليل أبو الحسين فى المعتمد ٧٥٤/٢ ونسبه لقاضى القضاة وأجاب عنه ، ولكنه لم يصرح باسم الكتاب الذى ذكره فيه .

(٢) فى المخطوطة (داعين) .

(٣) فى المخطوطة (كلما) .

أبواب الخير وإنه إن زاد على ذلك حتى يضم إلى ذلك الدينار أو الثوب أمثالهما لكان ذلك مفسدةً له وداعياً إلى الاشتغال باللهو والإضراب عما يريد منه ، وهكذا قد يعلم أنه لو ساس أمره بضرب من الرفق أو الخشونة لكان صلاحاً له ، ولو زاد على ذلك لعاد مفسدةً . وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى : ﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ﴾ (١) . ولهذا جعل للعبادات التي تعبد بها مقادير معلومة لا زيادة عليها ولا نقصان منها ، كما يجابه تعالى صلاة الفجر ركعتين فقط . وقد علمنا أن هذه الصلوات لو زيد عليها لكانت مفسدة ، وهكذا سائر العبادات (٢) .

وإذا ثبتت هذه الجملة فَعِلَّةُ الحكم التي يرد بها النص إما أن تكون الصفة التي لكون الفعل عليها كان لطفاً وداعياً إلى غيره من التكليف العقلي أو يكون إمارة لما يحصل عليها من الحكم ، فإن كانت الصفة التي لكون الفعل عليها كان لطفاً فقد بينا أن ما يشاركه فيها لا يجب أن يكون لطفاً إذا انضم إليه ، بل لا يمتنع أن * يكون مفسدة ، وإذا كان ذلك مجزئاً لم يجوز أن يحكم بأن ما شارك الحكم الذي تناوله النص في تلك العلة (٣) يجب أن يكون مشاركاً له في الحكم ، ونحن لا نأمن أن يكون إلحاقه به مفسدة وإن كانت إمارة للحكم الذي يقاس عليها ، فكونها إمارة لا تثبت إلا إذا ورد التعبد بالقياس ، فقد ثبت أن على الوجهين جمعياً لا يجوز أن يقاس على الحكم المنصوص عليه غيره ، وإن ورد معللاً وشاركه غيره في العلة ما لم يرد التعبد بالقياس .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون تناول النص لعللة الحكم يؤمن أن يكون

(١) سورة الشورى : ٢٧ .

(٢) كلامه هذا مبني على أن التكليف الشرعية شرعت لمصلحة العبد ، ولكن حكمه بأن أعداد الركعات لو ورد الشرع بزيادتها لكان مفسدة قد يجاب عنه بأن المصلحة في التكليف ليست محصورة في الدنيا وقد تكون مصلحة في زيادتها بزيادة الثواب عليها في الآخرة ، والله أعلم .

* بداية اللوحة : ٩٤ .

(٣) في المخطوطة (اللغة) .

الحكم المشارك له في غلته مفسدة ؟ .

قيل له : إذا ثبت بما بيناه أن الصفة التي يكون الفعل لطفاً لا اختصاصه بها قد يحصل لفعل آخر ولا يكون انضمامه إليه لطفاً للمكلف بل يجوز أن يكون مفسدة كما يجوز أن يكون مصلحة ، فمجرد تعليل الحكم لا يعلم به أن ما يشاركه في العلة يجب أن يكون مثله في الصلاح وفي كونه لطفاً ، بل يجوز أن يكون مفسدة ، وإذا كان كل واحد من الأمرين مجزئاً احتيج في العلم بوجود حمل غيره إلى دليل .

فإن قال : أليس الواحد منا إذا فعل فعلاً لأن له فيه نفعاً ولا ضرر عليه منه بوجه من الوجوه فإنه يفعل كل ما يشاركه في ذلك ، وهذا يفسد قولكم إن ما يدعو الفاعل إلى فعل من الأفعال لا يجب أن يدعوه إلى كل فعل شاركه في الصفة التي لأجلها فعّله؟^(١) .

قيل له : إنما أنكرنا أن يكون الفاعل إذا فعل فعلاً لا اختصاصه بصفة من الصفات فإنه لأجل فعله له يجب أن يفعل كل ما يشاركه في تلك الصفة . وقد دللنا على فساد ذلك ولم ننكر أن يفعل الفاعل فعلين من حيث دعاه الداعي إليهما . والوجه الذي لأجله يفعل الفاعل ما سألت عنه هو أنه يصير ملجأً إلى فعل ما يجزى هذا الجزى ، فلذلك يفعل كل ما يعتقد أن له فيه نفعاً ولا ضرر عليه منه .
فإن قال : فيجب أن لا يمتنع على الأصل الذي ذكرتم أن يأمر الله تعالى بفعل وينهى عن مثله .

(١) هذا الدليل فيه قياس لفعل الخالق على فعل المخلوق . وهذا لا يليق فالله سبحانه وهو أحكم الحاكمين إذا حكم بحكم لشخص ولم يقيم الدليل على الخصوصية كان تشريعاً لكل من كان مثله من عباده . وكذلك لو حكم في أمر بحكم وظهرت علة الحكم فحكمته تقتضى أن يكون كل ما شاركه في هذه العلة مثله . وهذا على أصول أهل السنة يفعله سبحانه تفضلاً منه وكرماً ، وأما على أصول المعتزلة فنقل الحكم لكل ما يشارك المحكوم فيه أولى لأنهم يقولون بوجود الأصلح على الله . فيكون القول بتعدية الحكم للنص على العلة لازماً لهم ، والله أعلم .

قيل له : لا يمتنع ذلك .

فإن قال : هذا يخالف ما نص عليه شيوخكم من أن الفعلين المثلين لا يجوز أن يأمر الله تعالى بأحدهما وينهى عن الآخر لأن أحدهما إذا كان صلاحاً للمكلف فمثله لا بُدَّ من أن يكون صلاحاً أيضاً ، إذ يبعد في الفعلين المثلين الذين يوجدان في وقت واحد أن يكون أحدهما صلاحاً والآخر ليس بصلاح ، وما كان صلاحاً فإن القديم تعالى لا يجوز أن ينهى عنه .

قيل له : غرض شيوخنا بما ذكرته أن الفعلين المثلين إذا جريا هذا الجرى لم يجز أن يخص الله تعالى أحدهما بالأمر به على سبيل التعيين وينهى عن الآخر بعينه ، فأما أن يأمر بواحد منهما لا يعينه وينهى عن ضم الآخر إليه إذا كان الجمع بينهما يكون مفسدة للمكلف فذلك غير ممتنع ، بل هو الواجب^(١) .

فإن قال : إذا قلت إن العاقل إذا فعل فعلاً من الأفعال لصفة له لم يجب أن يفعل كل ما^(٢) شاركه في تلك الصفة ، ومتى كف عن فعل لصفة له فإنه يجب أن يكف عن كل ما يشاركه في تلك الصفة في ذلك الوقت ولا يصح مع كفه عن أحدهما أن يفعل ما يشاركه في تلك الصفة مما العلة في ذلك .

قيل له : قد عرفنا الفرق بين الأمرين من أحوال الفاعلين فيما قلنا ومن مقتضى دواعيهم ، فأما علة ذلك فإن لم نعرفها لم يقدر ذلك فيما عرفناه من اختلاف الدواعي فيما يتعلق بالفعل والكف ، وقد قال أبو هاشم إنه لا يمتنع أن تكون * علة الفرق في هذا الباب أن في ضم الفعل إلى الفعل مشقة علينا ، فلا يمتنع أن

(١) هذا فيه إشارة لمذهب المعتزلة في الواجب الخيّر ، وهو قولهم في خصال الكفارة إن كانت في مصلحة العبد سواء وجب على الله إيجابها جميعاً ، وإن كان أحدها مصلحة العبد فيها أكثر وجب عليه أن يوجبها ، ولهذا قالوا جميع خصال الكفارة واجبة على البذل . وجمهور أهل السنة يقولون الواجب منها واحدة غير معينة يعينها العبد باختباره لها . أو أنها معينة في علم الله تعالى .

(٢) في المخطوطة (كلما) .

* بداية اللوحة : ٩٥ .

يكون الداعى إلى أحد الفعلين لا يدعو إلى الآخر لتزايد المشقة ، وليس هكذا الكف^(١) ، لأن الكف لا يحصل فيه من المشقة ما يحصل في الفعل ، فلا يمتنع أن يكون ما يدعوه إلى الكف عن فعل يدعوه إلى الكف عن أمثاله في ذلك الوقت ، وقد قيل أيضاً في علة ذلك أن إيجاد الأفعال يحصل فيه التضاد^(٢) ، فالجمع لا يمكن بين كل فعلين^(٣) ، وليس هكذا الكف عن الأفعال .

فإن قال : إذا جاز أن لا يقاس على حكم النص إذا ورد معللاً متى لم يرد التعبد بالقياس ، فلم لا يجوز أن لا يجب القياس عليه وإن ورد التعبد به .
قيل له : الفرق بين الأمرين واضح ، لأن ورود التعبد بالقياس لا يجوز أن يكون الغرض به ووجه حسنه إلا حمل الفروع على حكم النص ، فلو جوزنا أن لا يحمل الفرع على حكم الأصل مع ورود التعبد به لكان التعبد به عبثاً . وأيضاً فإننا نعلم بورود التعبد بالقياس أن حكم الأصل قد شاركه حكم الفرع في باب الصلاح فبأمن ما كنّا نجوزه من مخالفته له في ذلك .

فأما ما ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله من التفرقة في هذا الباب بين أن تكون العلة علة للفعل وبين أن تكون علة للترك والكف ، فإنه اعتمد في ذلك ما تقرر في العقول من اختلاف الدواعى في الفعل والترك وأن من ترك فعلاً لكونه على صفة فإنه لا بد من أن يكون تاركاً في تلك الحال لكل ما يشاركه في تلك الصفة ، كما قد علمنا أن من كف من سلوك طريق ، لأن فيها سباعاً ، فإنه لا يصح أن يسلك في تلك الحال طريقاً أخرى فيها سباع ، وليس هكذا الفعل ، لأنه لا يمتنع أن يفعل فعلاً لصفة له ، ولا يجب أن يفعل في تلك الحال كل ما يشاركه في تلك الصفة ، كما قد علمنا من أن العاقل قد يفعل فعلاً لأنه يشكر عليه ،

(١) تعليل أبى هاشم بالتفريق بين الفعل والكف يتناسب مع قول أبى عبد الله البصرى الآتى .

(٢) في المخطوطة (المتضاد) .

(٣) كترويح المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفتين ، وتولية أحد الصالحين للخلافة .

ولا يجب أن يفعل في تلك الحال كل ما يشكر عليه^(١) . فإذا ثبتت هذه الجملة وكانت العلة التي ورد بها النص صفة للفعل داعية إلى ترك ما هو لطف في تركه لم يصح أن يشاركه في تلك الصفة ما لا يدعو إلى ترك ما يدعو ذلك إليه في تلك الحال لما بيناه . فإذا لم يصح هذا فمتى^(٢) وجب ترك ما فيه هذه الصفة وجب ترك جميع ما يشاركه من الأفعال فيها ، ولا يصح ورود التعبد بخلافه ، لأن التعبد لا يصح أن يرد بما لا يمكن في الفعل^(٣) .

فإن قال قائل : هذا الأصل يوجب عليكم القول إن الله تعالى إذا نهى^(٤) عن فعل فيجب أن ينهى عن جميع أفعاله ، وهذا مخالف للاجماع .

قيل له : الذي يجب أن نقوله على هذا الأصل إن الله تعالى إذا نهى عن فعل لصفة فيجب^(٥) أن ينهى في تلك الحال عن كل ما له تلك الصفة ، وورود الاجماع بما يخالف هذا التفصيل لا يعرف . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يرد بخلافه ، لأن الاجماع لا يجوز أن يرد بخلاف ما يدل عليه دليل العقل ، ولو ورد لكان محمولاً على أنه لا يمتنع أن ينهى الله تعالى عن فعل لصفة له ولا ينهى عما يشاركه فيها في وقت آخر ، لا في وقت واحد . ونحن إنما نوجب ذلك في وقت واحد ولا نمنع منه في وقتين ، وعلى هذا الأصل بنى شيخنا^(٦) رحمه الله الفصل في تخصيص العلة بين أن تكون العلة للترك وبين أن تكون علة للإيجاب ، فقال : إذا كانت العلة

(١) يمكن الرد على هذا بأنه لا يجب أن يفعل كل ما يشكر عليه لأن ما فعله لم يكن واجباً ولهذا هو مخير بين فعل ما يماثل فعله الأول وبين عدم فعله .

(٢) في المخطوطة (فمتا) .

(٣) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٧٥٧/٢ وقال : إن قاضي القضاة ذكره عن الشيخ أبي عبد الله .

(٤) في المخطوطة : (نها) .

(٥) قوله : فيجب أن ينهى مبنى على قاعدة المتعزلة وهي وجوب الأصلح على الله ، والله جل شأنه لا يجب في حقه شيء على مذهب أهل السنة ويفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً .

(٦) يعني أبا عبد الله البصرى .

علةً للترك وعلم المكلف الاشتراك بين الحكمين فيها فتخصيصها لا يجوز ، وإنما يجوز ذلك إذا لم يعلم الاشتراك فيها وأعتقد انتفاء ذلك ، فعنده أن النص لو ورد بتحريم العسل لأنه حلوا لوجب مع ورود التعبد بالقياس تحريم * كل ما يعلم القائس أن فيه الحلاوة ، ولا يجوز تخصيص العلة ، ولو قيل كل العسل « حلال »^(١) لأن فيه الحلاوة لجاز تخصيص هذه العلة .

ومن شيوخنا من يقول إن ما^(٢) ذكره شيخنا أبو عبد الله من الفصل بين أن تكون العلة علة في ترك الفعل ووجوب القياس عليها وإن لم يرد التعبد بالقياس وبين أن تكون علة في الفعل في أنه لا يقاس عليها ما لم يرد التعبد بالقياس إنما يجب في الفعل الذي يكون وجه كونه داعياً إلى الفعل هو كونه لطفاً ، فأما إذا كان وجه كونه داعياً ليس هو وجه كونه لطفاً فإن ذلك لا يجب ، وهذا لا يمتنع ، لأننا قد علمنا أن كون الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر هو وجه كونها لطفاً ، وليس هذا الوجه هو الداعي إلى فعلها ، وكذلك لا يمتنع أن يكون وجه اللطف في ترك شرب الخمر أن شربها يدعو إلى الفساد والعداوة والبغضاء ، ولا يجب أن يكون هذا الوجه هو الداعي إلى ترك شربها ، وإذا جاز أن يكون الوجه الذي هو داع إلى ترك الفعل غير وجه كونه لطفاً فيما^(٣) هو لطف فيه لم يمتنع أن يتعبد بتركه لصفة له ، ولا يتعبد ما يشاركه في تلك الصفة من حيث يعلم أن الجمع بينهما في النهي يؤثر في وجه اللطف ، وليس هكذا إذا كان وجه اللطف هو الداعي إلى ترك الفعل ، لأن ما يدعو إلى ترك أحد الفعلين لصفة فيه يدعو إلى الآخر إذا كان مشاركاً له فيها . مثال ذلك : إنه إذا كان كون شرب الخمر مورثاً للفساد داعياً له « إلى تركه »^(٤) فإنه يترك لا محالة شرب ما يورث الفساد ، فلا يصح أن يتعبد

* بداية اللوحة : ٩٦ .

(١) (حلال) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

(٢) في المخطوطة (إنما) .

(٣) في المخطوطة (فما فيما) ووضع الناسخ علامة × فوق (فما) .

(٤) هكذا في المخطوطة وأظن أن ما بين القوسين زائد .

بترك أحدهما دون الآخر وليس هكذا إذا كان كون شربها مورثاً للفساد يقتضى أن يكون لطفاً في أمر آخر ، إذ لا يمتنع أن يكون ضم ما يشاركه في هذه الصفة إليه فساداً فلا يمتنع أن يكلف ترك شرب الخمر لكون ذلك مورثاً للفساد ، ولا يكلف في تلك الحال ترك ما يشاركها في ذلك من حيث يعلم الله تعالى أن الجمع بين التكيليفين يؤثر في وجه اللطف .

فإن قيل : علمه بأن شرب الخمر يورث الفساد يدعوه إلى تركه إذا تركه ، وإذا تركه لهذه العلة وجب أن يترك في تلك الحال كل ما^(١) يشاركه في تلك العلة .

فالجواب : إنه من أين أن علمه بأن شربها يورث الفساد يدعوه إلى تركه ، وإذا جاز أن يعلم أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى فعلها لم يمتنع أن يعلم أيضاً من حال شرب الخمر ما ذكرناه ، ولا يجب أن يكون ذلك داعياً إلى تركه فقد تبين أن ما ذكره شيخنا أبو عبد الله إنما يمكن أن يعتبر في الترك إذا كان وجه كون الفعل لطفاً هو كونه داعياً إليه^(٢) .

والجواب^(٣) عن الأول : إن ما^(٤) ذكره إنما كان يجب لو لم يكن لتعليل الحكم وجه إلا حمل غيره عليه ، فأما إذا أمكن أن يبين لذلك فائدة سواء لم يجب

(١) في المخطوطة (كلما) .

(٢) ذكر المصنف لأدلة أبي عبد الله البصرى وعدم نقضها والرد عليها يدل على أنه يرتضى قوله بالتفريق مع أنه اختار عدم التفريق في بداية المسألة . وتقدم أنا قلنا أن ابن تيمية في المسودة ص ٣٩١ قد نصر هذا القول بقوله : إن المفاسد يجب تركها كلها بخلاف المصالح فإنما يجب تحصيل ما يحتاج إليه ، فإذا وجب تحصيل مصلحة لم يجب تحصيل كل ما كان مثلها للاستغناء عنه بالأول . ولهذا نقول بالعموم في باب الأيمان إذا كان المحلوف عليه تركاً بخلاف ما إذا كان المحلوف عليه فعلاً .

(٣) هذه الأجوبة عن أدلة القائلين بأن النص على العلة يوجب الإلحاق ولو لم يرد التعبد بالقياس .

(٤) في المخطوطة (إنما) .

ما قالوه ، ولا يمتنع أن تكون فائدة ذلك أن يعلم المكلف أن صلاحه في ذلك الفعل يتعلق بتلك الصفة دون غيرها .

فإن قيل : أى فائدة في ذلك إذا لم يكن الغرض أن يحمل عليه غيره ؟ .

قيل له : لا يمتنع أن يكون العلم بذلك صلاحاً له وإن لم يجب عليه أن يقيس عليها ، كما صحح أن يكون النص على كون الصلاة واجبة لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر مفيداً وإن لم يجب القياس على تلك^(١) .

والجواب عن الثانى : إن العلل إنما يجب تعليل الأحكام بها في العقل من حيث كانت موجبة * لها على التحقيق فأما العلل الشرعية فلا تجرى مجراها لأنها غير موجبة ، وإنما هى أمانة للحكم ، وكونها أمانة يفتقر إلى دليل شرعى ، ولا دليل في ذلك إلا ورود التعبد بالقياس .

والجواب عن الثالث : إن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به في الموضوع الذى ثبت كونه شرطاً فيه ، وكذلك العلة يجب أن يكون تأثيرها تعلق الحكم بها فيما يثبت كونها علة فيه . وقد بينا أن كونها علة للحكم على وجهه يوجب إلحاق ما لم يتناولها النص بما يتناولها لا يعلم ما لم يرد التعبد بالقياس . ومتى^(٢) لم يرد التعبد به فليس تأثيرها أكثر من أن يعلم أن الحكم في الأصل متعلق بها دون غيرها ، وهكذا تعلق الحكم^(٣) بالشرط . ولذلك نقول : إن مثل الشرط لا يجب أن يكون شرطاً ما لم يدل عليه دليل . ألا ترى أن الدخلة الأولى إلى الدار إذا كانت شرطاً في الطلاق لم يجب أن تكون الدخلة الثانية مثلها^(٤) . وعند هذا الإلزام ارتكب المغربى من

(١) هذه الأجوبة عن أدلة القائلين بأن النص على العلة يوجب الإلحاق ولو لم يرد التعبد بالقياس .

* بداية اللوحة : ٩٧ .

(٢) في المخطوطة (متا) .

(٣) يوجد في المخطوطة كلمتان مضمومتان قدرتهما (تعلق الحكم) .

(٤) في المخطوطة (مثله) .

أصحاب الظاهر أن الطلاق يتكرر بتكرر الشرط إلا أن سبق إجماع الفقهاء على خلافه يُبطل قوله^(١) .

والجواب عن الرابع : إن الخطاب لو ورد بتحريم السكر لأنه حلو ، وكان المقصد به البيان لما كان فيه ، إنه يجب أن يكون بياناً لوجوب حمل غير المنصوص على المنصوص عليه دون أن يكون بياناً لتعلق الحكم في المنصوص عليه بكونه حلواً فقط .

والجواب عن الخامس : إن ما^(٢) يعمل بفحوى^(٣) الكلام فإنه معلوم من نفس اللفظ ، واللفظ هو الذى يقتضيه ، وليس هكذا إذا ورد النص بحكم من الأحكام معللاً ، لأن حكم غيره لا يعلم من نفس اللفظ فحمله على ما يعلم بفحوى اللفظ لا يصح^(٤) .

* * *

(١) انظر المهذب للشيرازى ٩٧/٢ حيث قال : لا يقتضى التكرار ، ولم يذكر فيه خلافاً . وانظر الكافي لابن قدامة ١٩٠/٢ حيث قال : وإن تكرر القيام لم يتكرر الطلاق ، لأن اللفظ لا يقتضى التكرار . وانظر المغنى لابن قدامة ١٩٤/٧ . حيث قال : وليس فى هذه الحروف ما يقتضى التكرار سوى (كلما) ويوجد خلاف فى (متى) .

(٢) فى المخطوطة (إنما) .

(٣) المراد بفحوى الكلام مفهوم الموافقة الأولى .

(٤) الأكثر من العلماء على أن فحوى اللفظ يستفاد من جهة اللغة ومن جعله من باب القياس ذكر أنه من القياس الجلى الذى لا يحتاج إلى مقدمات تمر فى الذهن .

مسألة (١)

قال : ذهب بعض البصريين وهو موسى بن عمران^(٢) إلى أن العالم قد يبلغ في العلم رتبة يجوز له عندها أن يحكم ويفتى بما شاء من غير رجوع إلى شيء من أدلة الشرع ، بأن يكون معلوماً من حاله أنه لا يختار إلا الحق ولا يحكم إلا بالصواب . ويقول : إنه إن أثبت الحكم من طريق الدليل كان أفضل له . وإن لم يرجع إلى ذلك جاز .

وذهب أيضاً إلى أن^(٣) النبي صلى الله عليه (وسلم) كان له أن يسن ما شاء من تحليل أو تحريم من قبل نفسه دون أن يرجع إلى وحى أو شيء من أدلة الشرع^(٤) .

(١) هذه المسألة جعلها فخر الدين الرازى وأتباعه كالبيضاوى عقيب الأدلة وذلك لأنه إذا وقع التفويض للنبي أو العالم في الحكم يكون حكمها من جملة المدارك الشرعية وجعلها الآمدى وابن الحاجب . وجماعة من الأصوليين في كتاب الاجتهاد لأن الحكم تعين فيها من جهة المكلف وليس من جهة الوحي . ونقل ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/٣٣٩ عن ابن السمعاني أنه قال : « هذه المسألة وإن أوردتها متكلموا الأصوليين فليست بمعروفة عند الفقهاء ، وليس فيها كبير فائدة ، لأن هذا في غير الأنبياء لم يقع ، ولا يتوقع وجوده في المستقبل ، فأما في حق النبي فقد وجد وانتهى » .

(٢) هو أبو عمران موسى بن عمران المعتزلى من الطبقة السابعة . كان يميل للإرجاء . له إحاطة بعلم الكلام والفقه . أخذ عنه الجاحظ . له ترجمة في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٧٩ وينظر تاج العروس للزبيدي ٥/٢٥٢ .

(٣) لأن ، إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

(٤) محل النزاع في المسألة جواز تفويض الحكم للنبي والعالم من غير نظر واجتهاد . أما جواز الاجتهاد للنبي والعالم فمسألة أخرى . والقائلون بالجواز هل هو للنبي فقط =

وقد قال أبو علي رحمه الله في كتاب الاجتهاد^(١) إن للأنبياء عليهم السلام أن يجرموا ويحلقوا من قبل أنفسهم^(٢) واحتج في ذلك بقول الله تعالى ﴿كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾^(٣) ثم رجع عن هذا فذكر في مسائل الاجتهاد أن الانبياء عليهم السلام لا يجوز أن يجرموا ويحلقوا إلا من طريق الوحي^(٤) ، وحكى عن الشافعي ما يجري مجرى التوقف في هذه المسألة أعنى أن النبي صلى الله عليه (وسلم) كان له أن يسن من قبل نفسه ، لأنه ذكر في الرسالة أن الله تعالى لما منَّ به على نبيه من رسالته وأنطق به لسانه من حكمته جعل له أن يسن ما لم ينزل به الكتاب فقال : ﴿ لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾^(٥) ثم قال : وقوله : أراك الله ، يحتمل ما نزل به الوحي ويحتمل ما ألهمك التوفيق^(٦) .

= دون العالم أولهما . واختلفوا أيضاً في وقوعه . ولم ينقل القول بوقوعه للعالم والنبي إلا عن موسى بن عمران . وتكاد تكون مصادر أصول الفقه مجمعة على نسبة هذا القول إليه .

(١) ذكره فؤاد سزكين في تاريخ التراث ٧٦/٤/١ في ترجمة أبي علي الجبائي . وقال ضاعت كتبه كلها . وذكر أنه استفاد من كتابه الاجتهاد القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ، وكذلك أبو الحسين في المعتمد ٧٢٢/٢ .

(٢) اختار هذا القول أبو يعلى الحنبلي على ما في التمهيد لأبي الخطاب : ٣٧٣/٤ . واختاره السمعاني على ما في الابهاج ١٩٦/٣ وجمع مع البناي ٣٩١/٢ . ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٥١٩/٤ لأبي يعلى وابن عقيل ، وارتضاه الشوكاني في ارشاد الفحول : ٢٦٤ . وشن حملة عارمة على من يقول بجواز التفويض للعلماء دون نظر واجتهاد . وفرض ابن برهان في الوصول إلى الأصول : ٢٠٩/٢ المسألة في النبي فقط ونسب الجواز لأهل الحق واختاره .

(٣) سورة آل عمران : ٩٣ .

(٤) وبذلك رجع أبو علي إلى قول جمهور المعتزلة .

(٥) سورة النساء : ١٠٥ . الموجود في المخطوطة (احكم بين الناس بما أنزل الله) ولا توجد في القرآن آية بهذا اللفظ . والآية المثبتة تناسب مع قوله بعدها (أراك الله) .

(٦) ما نقله عن الشافعي رحمه الله حول الآية غير موجود في الرسالة الموجودة . وقد يكون ما ذكره موجوداً في الرسالة القديمة المفقودة . ولكن فحوى الكلام موجود في الرسالة المطبوعة حيث قال في ص ٩٢ (والوجه الثالث ماسن رسول =

والذى ذهب إليه عامة العلماء^(١) أن العالم لا يجوز له أن يفتى ويحكم إلا بأن يرجع إلى بعض أدلة الشرع ويثبت بذلك من جهته وأن جميع ما سنه النبي صلى الله عليه وسلم من تحليل وتحريم فإنما سنه عن وحى أو دليل ، وهو مذهب أبى هاشم ومذهب أبى على أخيراً فيما سنه الرسول صلى الله عليه . وإلى ذلك

= الله فيما ليس فيه نص كتاب ، فمنهم من قال : جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب . ومنهم من قال : لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب ... ومنهم من قال : بل جاءته به رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله . ومنهم من قال : ألقى في روعه كل ما سن . ولم يختار شيئاً من هذه الأقوال ، ولذا نسب له التوقف . وقال في ص ٥٠٨ : « ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله » . والذى يدل عليه هذان النصان أن الشافعى يقول بعدم الجواز والوقوع بالنسبة للعالم ، واختلف أصحابه في التوقف المنسوب إليه بالنسبة للنبي هل هو في الجواز او الوقوع . فنسب له الرازى في الحصول وأتباعه والامدى التوقف في الجواز . ونسب له ابن السبكي في الاجهاج والزرکشي في البحر المحيط على مافى التقرير والتحجير أن التوقف في الوقوع . وأنكر بعض الشافعية كون الجواز مذهباً له ، وتأولوا كلامه الذى يشعر بالجواز بأنه في الاجتهاد وليس في التفويض . واختار الجواز من الشافعية ابن برهان في الوصول إلى الاصول بالنسبة للنبي . واختار الجواز مطلقاً ابن السبكي في جمع الجوامع والاجهاج واختاره الامدى كما اختاره ابن الحاجب من المالكية . واختار التوقف في الجواز الرازى ونسبه للشافعى حيث قال : « فظهر أن الحق ما ذهب إليه الشافعى رضى الله عنه من التوقف »

(١) نسبة هذا القول لعامة العلماء ليس بصحيح حيث أن الأكثر قالوا بجوازه في حق النبي صلى الله عليه وسلم ، والأكثر قالوا بعدم جوازه بالنسبة للعلماء .

ذهب شيخنا * أبو عبد الله^(١) .

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول^(٢) بوجوه منها :

(الأول)^(٣) : إنه لا فصل بين أن يتعبد الله عزَّ وجلَّ المكلف بالفعل بأن^(٤) يأمره به بعينه ، وبين أن يتعبد به بأن يفعل ما يختاره إذا علم من حاله أنه لا يختار إلا ما هو صلاح ولطف ويعرفه ذلك بالدليل^(٥) .

(الثاني) : إنه إذا جاز أن يتعبد المكلف ما يقتضيه غالب ظنه من حيث يعلم أن صلاحه يتعلق بما يؤديه غالب الظن إليه ، وكذلك لا يمنع أن يتعبد بفعل ما يختاره من حيث يعلم أنه لا يختار إلا الصلاح .

(الثالث) : إذا جاز للعامي أن يكون مخيراً في الأخذ بأى شىء من أقاويل العلماء شاء فلإن يكون العالم مخيراً فيما يجرى هذا الجرى وهو أن يختار لنفسه ما شاء أولى .

(الرابع) : إنه إذا جاز أن يكون الانسان مخيراً فيما شاء من الكفارات

(*) بداية اللوحة (٩٨) .

(١) صحح هذا القول أبو بكر الرازي الحنفي . ونقله أبو الخطاب في التمهيد تبعاً لابي الحسين في المعتمد عن أكثر العلماء واختاره وقال : وهو الأشبه عندى بالمذهب ، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير للسرخسي
(٢) وهو مذهب موسى بن عمران وهو انه وقع بالنسبة للرسول صلى الله عليه وسلم وجازر بالنسبة للعلماء .

(٣) ترقيم هذه الوجوه من المحقق لتتوافق مع أجوبتها لأنها وردت مرقمة

(٤) في المخطوطة (وبأن)

(٥) ينظر كل ما يتعلق بهذه المسألة المعتمد لأبي الحسين ٨٨٩/٢ نهاية السؤل مع البلدخشي ١٤٥/٣ ، اللمع ٧٦ المسودة ٥٠٦ الحصول ١٨٤/٣/٢ مختصر ابن الحاجب مع العضد ٣٠١/٢ فواتح الرحموت ٣٩٧/٢ ، تيسير التحرير ٢٣٧/٢ ، التقرير والتجوير ٣٣٦/٣ احكام الأحكام للامدى ٢٠٩/٤ ، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٠٩/٢ وارشاد الفحول ٢٦٤ ، التمهيد لأبي الخطاب ٣٧٢/٤ جمع الجوامع مع البناني ٣٩١/٢ شرح الكوكب المنير ٥١٩/٤ .

الثلاث^(١) ، بأن يكون صلاحه متعلقاً بما يختاره جاز ذلك في سائر العبادات والأحكام .

واحتج في أن النبي عليه السلام كان متعبداً بأن يسن ما شاء من تحليل وتحريم^(٢) بوجوه منها :

(الأول) : إن إضافة السنة إليه على الحقيقة توجب أن يكون هو المثبت لها من قبل نفسه^(٣) ، كما أن إضافة ما في الكتاب إلى الله تعالى توجب أن يكون ما فيه ثابتاً من قبله وبوحى منه .

(الثاني) : إن العباس^(٤) لما قال : «إلا الأذخر يارَسُولَ اللَّهِ» حين بين صلى الله عليه وسلم) تحريم مكة : وقال : «لا يعضد شجرها» قال عليه السلام عند ذلك : «إلا الأذخر»^(٥) . فاستثناه عند استثناء العباس من غير انتظار الوحي ،

(١) يعني الخصال الثلاث من الكفارة الواحدة .

(٢) في المخطوطة : (واحتج بوجوه) وحذفت كلمة (واحتج) لتكررها .

(٣) إضافة السنة للرسول صلى الله عليه وسلم باعتبارها من لفظه ، وإلا فمعناها من الله لقوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى» .

(٤) هو العباس بن عبد المطلب بن هاشم أبو الفضل ، عم رسول الله صلى الله عليه وسلم . كان أجود قريش كفاً ، وله عمارة المسجد الحرام والسقاية . قال فيه صلى الله عليه وسلم : «من آذى العباس فقد آذاني» له ترجمة في الإصابة ٣٧١/٢ والاستيعاب ٩٤/٣ ، وصفوة الصفوة ٥٠٦/١ وتهذيب الأسماء واللغات ٢٥٧/١ وغيرها .

(٥) متفق عليه من حديث أبي هريرة وابن عباس ، فأخرجه البخارى في عدة مواضع منها : كتاب الحج بأن (٤٣)/٢/١٥٧ وفي كتاب جزاء الصيد باب (٩)/٢/٢١٣ وباب (١٠)/٢/٢١٤ وباب (٨)/٢/٢١٣ . وفي كتاب البيوع باب (٢٨)/٣/١٣ . وفي كتاب الجزية باب (٢٢)/٤/٧٢ . وأخرجه مسلم في كتاب الحج يرقم (٤٤٥)/٢/٩٨٦ . وأخرجه أبو داود في المناسك يرقم (٢٠١٨)/٢/٥٢١ والنسائي في المناسك ٢٠٣/٥ . وأحمد ٢٥٣/١ . قال الزيلعي في نصب الراية ١٤٣/٣ أخرجه الستة وانظر الفتح الكبير ٣٣١/١ وتحفة الطالب ص ٤٦٢ وتحفة الأشراف ٢٦/٥ واللؤلؤ والمرجان رقم (٨٦١) وفتح البارى ٢١٢/٣ ، ٣١٧/٤ .

فعلم أن إباحة ذلك إنما كانت من قبله .

(الثالث) : إنه عليه السلام لما قيل له عند نزول فرض الحج «ألعامنا هذا ذلك يارسول الله أو لكل عام» قال : لا ، ولو قلت نعم لوجبت^(١) .

(الرابع) : قوله صلى الله عليه (وسلم) : «عفوت عنكم عند صدقة الخيل والرقيق»^(٢) . فأخير بأن أسقاط الزكاة عن هذين الصنفين هو من قبله .

(الخامس) : قوله صلى الله عليه (وسلم) : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم

(١) روى الحديث عن أنى هريرة مسلم في صحيحه ٩٧٥/٢ برقم (١٣٣٧) بلفظ : «خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ياأيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقام رجل : أكل عام يارسول الله ، فسكت حتى قالها ثلاثاً ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم . ثم قال : ذروني ما تركتكم» . وأخرجه أبو داود في سننه : ٣٤٤/٢ برقم (١٧٢١) وابن ماجه في سننه ٩٦٣/٢ برقم (٢٨٨٦) والنسائي ١١٠/٥ والترمذي ١٧٨/٣ برقم (٣٠٥٧) والحاكم في المستدرک ٤٤١/١ وأحمد في المسند ٢٥٥/١ . وينظر لذلك نصب الراية ١/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٠/٢ والابتهاج للغماري ص ٢٥٠ .

(٢) أحاديث عدم وجوب الصدقة في الخيل والرقيق كثيرة أخرجها أصحاب الكتب الستة ، ولكن أقربها للفظ المصنف ما أخرجه أبو داود في زكاة السائمة ٢٨٨/١ برقم ١٥٧٤ والترمذي في باب زكاة الذهب والورق ٧٩/١ برقم (٦٢٠) وابن ماجه في باب صدقة الخيل والرقيق برقم (١٧٩٠) والنسائي في سننه ٣٧/٥ وأحمد في المسند ٩٢/١ ، ١١٣ ، ١٢١ ، ١٤٥ ، كلهم عن علي رضي الله عنه بلفظ « قد عفوت لكم عن الصدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة » .

وأخرجه البيهقي ١١٨/٤ من حديث أنى هريرة مرفوعاً «عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخعة» المراد بالجبهة : الخيل وبالكسعة البغال والحمير والنخعة : المريات في البيوت . وينظر لكل ذلك : نصب الراية : ٣٥٧/٢ والتلخيص الحبير ١٧٣/٢ برقم ٨٥٠ وفيض القدير ٥٠٩/٤ والفتح الكبير ٢٩٧/٢ وجامع الأصول ٥٨٦/٤ برقم ٢٦٦٧

بالسواك مع كل ظهور» .^(١) قدل ظاهر هذا الخبر على أن له أن يفرض .

(السادس) : ماتظاهرت الأخبار به من أن الله تعالى إنما أنزل على موسى عليه السلام في التوراة عشر آيات ، وسائر مافيه من الأحكام إنما أثبتها موسى عليه السلام^(٢) .

والذى يدل على فساد المذهب الأول وصحة مانذهب إليه : إنه قد ثبت أن الله تعالى إنما يتعبد بالأحكام الشرعية لما فيها من المصالح للمكلفين ، وأن كون الفعل مصلحة لا بد أن يرجع إلى صفة تخصه ، فلا بد من أن يبين تعالى للمكلف الفعل الذى يوجبه عليه وصفته على جملة أو تفصيل ، كما لا بد أن يبين وجه وجوبه على جملة أو تفصيل ليحسن من المكلف فعله ويتمكن منه ، ولا يصح أن تكون دلالة

(١) متفق عليه . بألفاظ متعددة بعضها مع كل صلاة وبعضها مع كل وضوء ينظر صحيح البخارى : ٢١٤/١ ، ٢٣٤/٢ ، وصحيح مسلم : ٢٢٠/١ . كما أخرجه أحمد : ٣٢٥/٦ ، ٤٢٩ ، وسنن البيهقى ٣٥/٨ والموطأ ٣٠٨/١ وروى الحديث عن جمع من الصحابة منهم : عائشة وزينب وعلى والعباس وابن عمر وابن عباس وغيرهم . وينظر تحريجه في نصب الراية ٩/١ والتلخيص الحبير ٦٢/١ والمطالب العالية ٢٣/١ وطرح التزيب للعراق ٦٢/٢ ومجمع الزوائد ٢٢١/١ وتحريج أحاديث اللمع للغمارى ص ٦٤ .

(٢) أورد هذا الدليل أبو الحسين في المعتمد ٨٩٨/٢ وأبو الخطاب في التمهيد ٣٨٤/٤ وجعلها أبو الحسين تسعاً بدل عشرًا وتابعه أبو الخطاب على ذلك . والمقصود بها ما ورد في سنن الترمذى والنسائى وابن ماجة وتفسير ابن جرير من طرق وفى تفسير الماوردى ٤٥٩/٢ والدر المنثور ٥٤/٣ وتفسير ابن كثير ٦٦/٣ عن شعبة ابن الحجاج : أنه صلى الله عليه وسلم قال عندما سئل عنها (أى عن الآيات) «لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا تسحرُوا ولا تأكلوا الربا ولا تمشوا بربىء إلى ذى سلطان ليقتله ، ولا تقذفوا حصنة أو قال : لا تفروا من الزحف . وأنتم يا يهود عليكم خاصة أن لا تعدوا فى السبت» . قال الترمذى : حديث حسن صحيح . وورد فى تفسير ابن كثير ٦٦/٣ وغيره أن المقصود بالآيات «العصا واليد والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنين» : «وهذا لا يتناسب مع استدلال المصنف» . *

وجوبه عليه وتعلق مصلحته به اختياره له ، لأن قد يختار الفساد كما يختار
الصالح ، وهذا يمنع من القول بأن الله تعالى يجوز أن يتعبده بأن يفعل ما يختاره
ويقول له : « احكم بما شئت فإنك لا تحكم إلا بالصواب ولا تختار إلا
الصالح » ، كما لا يجوز أن يتعبده .

بأن يخبر عما يكون في المستقبل كيف شاء بأن يقول : أخبر بما شئت مما
يحدث في المستقبل لأنك لا تخبر إلا بالصدق ولا تختار سواه .

فإن قال قائل : لم لا يجوز أن يتعبد بذلك ويكون تعريف الله تعالى إياه أنه لا
يختار إلا الحق والصالح يجرى مجرى أمره إياه بالفعل المعين ، ودلالته على أنه
صالح له من طريق النص أو غيره من الأدلة . فأما ما ذكرتم من الخبر فإننا نجوزه
أيضاً إذا كان جارياً هذا الجرى .

قيل : إذا ثبت أن التكليف لا يصح أن يكون * اختياره موقوفاً على ما يكون
صالحاً له في الدين دون ما يكون فساداً فيه من دون دليل يرجع إليه ويميز به أحد
الفعالين من الآخر لم يحسن من الله تعالى أن يتعبده باتباع اختياره في هذا الباب ،
كما أنه إذا لم يصح منه أن يكون صادقاً في جميع ما يخبر به عما يقع ويحدث في
مستقبل الأوقات حتى يخبر عن الغيوب ويكون خيره صدقاً في جميعهم لم يجز أن
يتعبده بأن يخبر عما يختار الاخبار عنه بما يختاره مما يحدث في المستقبل ، وهذا
يفسد قولكم إن القديم تعالى يعلم منه أنه لا يختار إلا الصالح ، إذ لا يجوز أن
يكون ذلك معلوماً مع تعذره في نفسه .

وأما قولكم إنا نلتزم هذا في الخبر وانكم إنما تلتزمون هذا فيما يجرى مجرى
الخبر عن الأحكام والسنن والعبادات ، وليس هذا هو الذي ألزمناكم وإنما ألزمنا أن
يخبر عما يجرى مجرى الغيوب مما يحدث في المستقبل وتتصرف فيه الناس في بيوتهم
ويأكلونه ويدخرونه ، وهذا لا يلتزمه مسلم ، لأنه يؤدي إلى القدح في إعلام
الأنبياء عليهم السلام ، إذ الإخبار بما يجرى هذا الجرى من أظهر المعجزات وأبينها .

* بداية اللوحة : ٩٩ .

· فإن قال : بماذا علمتم أن الانسان لا يصح أن يختار ما يجرى هذا الجرى على طريقة واحدة .

قيل له : قد علمنا ذلك بمثل ما علمنا أنه لا يصح أن يختار بالصدق في جميع ما يختار به عن الأمور التي ذكرناها من غير دليل .

فإن قال : لم قلت إن ذلك إذا لم يصح في الخير لم يصح في الفعل .

قيل له : لأن الخير فعل أيضاً . فمتى^(١) صح أن يكون اختياره موقوفاً على الصلاح فيما يفعله عباده صح أيضاً أن يكون اختياره موقوفاً على الصدق فيما يفعله إذ لا علة يمكن أن تتعلق بها في تجويز ذلك في الفعل إلا كونه اختياره موقوفاً على الصلاح ، وهذه العلة قائمة في الخير أيضاً من الوجه الذي بيناه ، وهو أن يكون اختياره للخير موقوفاً على كونه صدقاً .

فإن قال : أليس يجوز عندكم في اليسير من الخير أن يتفق كونه صدقاً وإن أخبر به المخبر لا عن علم ، فلم لا يجوز مثل ذلك في اليسير من الفعل ، وإن لم يجز في الكبير .

قيل له : ذلك وإن كان جائزاً في اليسير في الخير فإن إخبار الخير بذلك اليسير يقبح أيضاً من حيث لا يأمن كونه كذباً ولا يحسن من القديم أن يتعبده بذلك ، فكذلك اليسير من الفعل لا يحسن من المكلف الاقدام عليه من غير دليل ، لأنه لا يأمن كونه مفسدة ، ولا يحسن من القديم تعالى أن يتعبده بذلك لأنه يكون تعبداً بالقبح ، واليسير والكثير متفقان في قبح التعبد بهما على الوجه الذي ذهب إليه المخالف وإن كان التعبد بالكثير يقبح لوجهين ، والتعبد باليسير يقبح لوجه واحد .

فإن قال : إذا جاز أن يكون المعلوم من حال الأنبياء عليهم السلام أنهم لا يختارون الكبائر والمعاصي المنفرة ، وأن يكون المعلوم من حال الملائكة عليهم

(١) في المخطوطة (فمتا)

السلام أنهم لا يختارون شيئاً من المعاصي ، فلمَ لا يجوز أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أن جميع ما يختار يكون صلاحاً له في الدين .

قيل له : أبعدت في السؤال لأننا لم ننكر أن يكون المعلوم من حال بعض المكلفين أنه لا يختار إلا الصلاح في الدين والطاعة لله تعالى ، وإنما أنكرنا أن يختار ذلك من غير أن يبين له ماهو صلاح وطاعة ويمكن * من العلم بذلك ، والفرق بينه وبين ما يخالفه من المفسدة والمعصية ، وكيف يلزم على هذا ما ذكرته من حكم الأنبياء والملائكة عليهم السلام وهم ممكنون من العلم بما تعبدوا بتركه من هذه المعاصي وبما أمروا به من الطاعات من طريق الدلالة^(١) .

ويدل أيضاً على فساد هذا المذهب أنه لو جاز أن يتعبد الله تعالى المكلف بما لا يمكنه من العلم به من طريق الدلالة بأن يقول له افعل ما شئت وانك لا تختار إلا الحق والصواب لجاز أن يتعبد بتصديق الأنبياء وتكذيب المتنبيين من غير أعلام ينصها للأنبياء عليهم السلام ، ويمكنه من العلم بالفرق بين النبي والتنبيء بأن ينظر فيها ويقول له صدق من شئت وكذب فإنك لا تُصدّق إلا من كان صادقاً ، ولا تكذب إلا من كان كاذباً ، وهذا يوجب الاستغناء عن المعجزات ويؤدي إلى فساد الأدلة . ويدل على فساده أيضاً إنه لو صحَّ من المكلف أن لا يختار على طريقة واحدة إلا ماهو صلاح له في الدين من غير أن يكون ممكناً من العلم بذلك لصح من القادر أن لا يختار على طريقة واحدة إلا الفعل المحكم المنسق من غير أن يكون عالماً بذلك أو محدثاً لفعل الغير فيه ، وهذا يؤدي إلى أن لا يكون الفعل المحكم المنسق دالاً^(٢) على كون فاعله عالماً ، في ذلك نقض الأدلة وفساد الأصول ويؤدي أيضاً إلى أن يحسن تكليف من لا علم له بالفعل المحكم المنسق

* بداية لوحة : (١٠٠)

(١) لاشك بأن قياس العلماء على الأنبياء والملائكة في هذا الحكم قياس فاسد لوجود الفارق .

(٢) (دالاً) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

كأمر الأعمى^(١) بنقط المصاحف على جهة الصواب وما يجرى مجرى ذلك .
ويدل على فسادهِ أيضاً : إنه لو جاز تعبد العالم بما يجرى هذا المجرى لجاز أيضاً
تعبد العامى بمثله لوجود العلة^(٢) التي اعتمدها المخالف فيه . وهو أن يكون المعلوم
من حاله أنه لا يختار إلا الحق ولا يفعل إلا ما هو صلاح له في الدين ، فإذا كان
هذا باطلاً بالاجماع ، وكان ذلك المذهب يؤدي إليه وجب أن يكون باطلاً .
وهذه الأدلة التي ذكرناها تدل أيضاً على فساد القول بأن الأنبياء عليهم السلام
يجوز أن يتعبدوا باختيار ماشاؤا من التحليل والتحرير من قبل أنفسهم لا عن وحي
ودليل .

والجواب عن أول ما احتج به المخالف فيما جوزه من حكم العالم في هذا
الباب : إن المكلف إذا دل على ما تعبد به من جهة النص أو غيره من الأدلة فقد
تعبد بما يتأتى منه فعله ويحسن إقدامه عليه ، وهذا يقتضى حسن التعبد والتكليف ،
وليس هكذا ما ذهب إليه المخالف ، لأننا قد بيننا أن اختيار الصلاح على طريقة
واحدة من دون الرجوع إلى الدليل لا يصح من المكلف ، فإنه متى أقدم على
الفعل من غير دليل يعلم به كونه صلاحاً على جملة أو تفصيل فإنه يكون مقدماً^(٣)
على ما لا يأمن كونه قبيحاً ، وذلك يقتضى قبح التكليف ، ويبين الأمر الفصل بين
الأمرين انه إذا لم يحسن أن يؤمر بالإخبار عما يحدث ويقع في المستقبل كيف شاء
من غير دليل يرجع إليه وإن كان يحسن أن يتعبد بالإخبار عما نصب له دليل
يتمكن به من الإخبار عما يخبر به على وجه يكون خبره صدقاً أو بنص له على
ذلك ، وكذلك لا يحسن أن يؤجر بفعل لا يأمن كونه مفسدة وإن كان يحسن أن
يتعبد بذلك بأن يمكّن من العلم بكونه صلاحاً من طريق النص أو غيره من الأدلة .

(١) في المخطوطة (الأعمى)

(٢) كلمة (العلة) ساقطة من المخطوطة وعلقها الناسخ بقوله (أظن) وقد تكرر منه ذلك

كثيراً مما يدل على أنه من طلبه العلم .

(٣) في المخطوطة (متقدماً) .

والجواب عن الثاني : إنه إنما حسن تعبده بما يؤدي إليه غالب الظن لاقتراحه بأمانة صحيحة يتمكن بها من الفصل بين ماهو صلاح له في الدين * وبين ماهو فساد فيه فيحسن منه عند ذلك الاقدام والكف على ما يقتضيه الدليل بين صحة هذا إن ما يدعو إلى الفعل يدعو إلى اختياره ، والاختيار يتبع الفعل في الحسن والقيح ، ولهذا إذا كان الفعل حسناً كان اختياره حسناً ، ومتى كان قبيحاً كان اختياره قبيحاً . وهذا يفسد ماذهب إليه المخالف من اعتبار حسن الفعل بالاختيار لأنه يؤدي إلى أن يكون كل واحد منهما علة في حسن الآخر ، وذلك يجري مجرى التناقض^(١) . وهذا صورة ما جوزه المخالف لأنه لم يعتبر في حسن التعبد والتكليف إلا اختيار المكلف وقد ثبت أن اختياره ليس موقوفاً على الصلاح دون الفساد ، وأنه قد يختار أحد الأمرين كما يختار الآخر ، وإذا لم يصح أن يتميز له الحسن من القبيح والمصلحة من المفسدة باختياره لصحة حصول الاختيار فيهما جميعاً لم يحسن أن يكون التكليف تابعاً لاختياره ، وتكليف الفعل من طريق الاجتهاد يخالف ذلك لأن الأمانة التي تعبد باعتبارها والعمل على ما يوجبه غالب الظن الحاصل عندها يتميز بذلك عنده الحسن من القبيح ، وكذلك الجواب عن إلزامهم العمل بخبر الواحد .

والجواب عن الثالث : إن العامي إنما تعبد بالرجوع إلى من يختار قوله من العلماء لدليل نُصب له ومُكن به من العلم بما يلزمه أن يفعله ، والفرق بينه وبين خلافه ، وهو علمه من دين رسول الله صلى الله عليه ، ومن دين المسلمين بأن الواجب عليه في الحادثة التي تحدث له أن يرجع في حكمها إلى العلماء فهو أذاً لم يتعبد بمجرد اختياره .

والجواب عن الرابع : إن ما ذكره إنما يلزم على قول من يذهب إلى أن الواجب من الكفارات الثلاث واحدة لا بعينها ، وأن الوجوب يتعين بفعله ما

* بداية اللوحة : (١٠١)

(١) في المخطوطة (المتناقض) .

يختاره منها وأن صلاحه يتبع ذلك . فأما على قولنا إن الثلاث واجبة على التخيير^(١) وأن المكلف قد نص له على أن صلاحه متعلق بكل واحدة منها على الانفراد ، فله أن يختار منها ما شاء ، والإلزام ساقط .

والجواب عن أول ما احتج به في أمر النبي عليه السلام : إن ما ذكره لا دليل فيه على ما ذهب إليه ، لأن السنة إذا كانت إنما عرفت من جهته وبيانه وتأديته عن الله تعالى لم يمتنع أن تضاف إليه كما يضاف القول إلى المجمعين وإن كانوا قد أخذوه عن الدليل الذي نصبه الله تعالى ، بل ما أتى^(٢) به صلى الله عليه (وسلم) عن الله تعالى مع اختصاص الوحي به أولى بذلك .

والجواب عن الثاني : ما ذكره إنما كان يصح لو ثبت أن كلام النبي عليه السلام لم يكن مشتملاً على استثناء الأذخر وأنه لم يرد استثناءه وإنما استثناءه لقول العباس ، وليس الأمر كذلك ، لأن عندنا أنه صلى الله عليه (وسلم) أراد استثناءه وكان الوحي متناولاً لذلك وإنما صادف ذلك قول العباس . يبين صحة هذا أن الخطاب لو لم يكن مشتملاً على الاستثناء وكان الأذخر مراداً^(٣) به وإنما أباحه بعد النهي لقول العباس لكان ذلك نسخاً قبل وقت الفعل . وقد دل الدليل على فساد ذلك من حيث يؤدي إلى البداء على ما بيناه فيما تقدم^(٤) . وأيضاً فإنه لا يمتنع أن

(١) ذهب الجمهور خلافاً للمعتزلة في مسألة الواجب المخير إلى أن الواجب في خصال الكفارة واحدة لا بعينها وتعين باختيار المكلف لها . وذهب المعتزلة كما صرح به هنا أن الثلاث واجبة على التخيير . ولذا اعتذر المصنف هنا بأن دليلهم يلزم الجمهور ولا يلزم المعتزلة :

(٢) في المخطوطة (أنا)

(٣) في المخطوطة (مراد)

(٤) لعله بيّنه في كتاب النسخ . ومن المعلوم من مذهب المعتزلة أنهم يمنعون وقوع النسخ قبل التمكن من الفعل خلافاً للجمهور . وذلك لأنهم يشترطون في الأمر أن يكون الأمر مريداً وقوع الفعل المأمور به . فإذا نسخ الأمر قبل تمكن المكلف من فعله لزم من ذلك نسبة البداء إلى الله سبحانه والبداء ممنوع ، لأن حقيقته أن يظهر لله جل شأنه شيء كان خافياً عليه تنزه الله عن ذلك . وعند الجمهور يجوز النسخ قبل =

يكون الخطاب مشروطاً من طريق الوحي باستثناء ذلك عند قول العباس لتعلق المصلحة به . وهذا يبين فساد اعتماد^(١) المخالف على هذا الخبر ، وأنه لا دليل فيه على ما ذهب إليه * .

والجواب عن الثالث : إن ما أورده لا يتناول موضع الخلاف ، إذ لا خلاف أنه صلى الله عليه (وسلم) لو قال : نعم لوجب ، وأيضا الخلاف في أي وجه كان يقول ذلك من جهة الوحي أو من قبل نفسه ، والخبر لا يفيد هذا المعنى — فعندنا إنه صلى الله عليه (وسلم) لو قال : نعم لكان يجب ذلك لأنه كان لا يقوله إلا عن وحي .

والجواب عن الرابع : إن الله تعالى إذا أوحى إليه بأن يعفو عن الصدقة في هذين الصنفين جاز أن يقول : عفوت لكم عن ذلك ولا يدل ظاهره على أن العفو لم يكن عن أمر الله . يبين ذلك أنه صلى الله عليه (وسلم) لو^(٢) قال : عفوت لكم عن أمر الله تعالى لكان الكلام سديداً . وكذلك إذا أضمره .

= التمكن من الفعل كنسخ أمر الله لإبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام ، وهو لا يلزم عليه البدء ، لأن أهل السنة يقولون إن المقصود من الأمر اختبار المكلف فقط وليس المقصود وقوع الفعل ولو أراد الله وقوعه لوقع لأن الله فَعَال لما يريد .

(١) كلمة (اعتماد) ساقطة من المخطوطة وعلقها الناسخ بقوله أظن

* بداية اللوحة : (١٠٢) .

(٢) في المخطوطة (إنه) بدل (لو) .

والجواب عن الخامس : مثل ما بيناه فيما تقدم من الأخبار ، لأن المراد به إني كنت أفرضه^(١) عن أمر الله تعالى ، إذ لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أعلمنا أن فرض ذلك عليهم مع المشقة المخصوصة مفسدة ، ولولاها لكان الصلاح في أن يفرض ذلك .

والجواب عن السادس : إنه ليس فيما روى من أن موسى عليه السلام أثبت بذلك الأحكام دلالة على أنه أثبتها من قبل نفسه لا عن وحي ،^(٢) إذ يصح وصفه بأنه أثبتها وإن كان إنما أثبتها من طريق الوحي .

والجواب عما اعتمده أبو علي رحمه الله فيما ذهب إليه أولاً من قوله تعالى : ﴿ كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه ﴾^(٣) . إنه لا يمتنع أن يوصف إسرائيل بأنه حرّم شيئاً على نفسه وإن كان المقتضى لذلك التحريم الوحي من الله تعالى إذا كان ما يتناوله التحريم من قبل الله تعالى فعلاً له تعلق باختياره . وقد يكون ذلك على وجوه :

(١) يعنى بذلك السواك الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك » .. الحديث .

(٢) إجابته هذه لا تنفي أنه وردت أخبار بوضع موسى عليه السلام أحكاماً . وكان الأولى أن ينفي هذه الأخبار كما نفى العلم بها أبو الحسين وأبو الخطاب . وكان بالإمكان لو وردت بعض الاسرائيليات في ذلك تكذيبها لأنها تتعارض مع قوله تعالى : ﴿ ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون ﴾ [الأنعام : ١٥٤] . والأخبار التي ذكرتها كتب التفسير تقول إن الوصايا العشر التي وردت في قوله تعالى : « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم » كانت أول ما نزل في التوراة وليس هي فقط النازلة .

(٣) سورة آل عمران . ٩٣

منها : أن يحرم فعلاً على نفسه على طريق النذر .
ومنها : أن يحرم من طريق اليمين .
ومنها : أن يحرمه من طريق الاجتهاد^(١) .
وكل ذلك يرجع التحريم فيه إلى الشرع ، وإن كان لاختياره مدخل فيه ،
فيصح أن ينسب التحريم إليه .

(١) ينظر تفسير الماوردي ٣٣٤/١ حيث ذكر الاحتمال الأول والثالث وجزم الزمخشري في تفسيره ٢٠٣/١ أن التحريم من الله تمثيلاً مع مذهب المعتزلة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في معنى الأصل الذى يقاس عليه الفرع^(١) ويثبت حكمه به^(٢) .

فمنهم من قال : إنه الحكم الذى يرد به النص كتحريم التفاضل في البر ، وهو قول أكثر الفقهاء^(٣) .

ومنهم من يقول : إن الأصل هو المحكوم فيه ، وهو البر^(٤) .

(١) في المخطوطة (الفروع) بدل الفرع .

(٢) ذكر ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢/٢٢٥ أن الخلاف في هذه المسألة لفظي لاحظ للمعنى فيه في ثلاث مواضع من المسألة . ونقله الشوكاني في الارشاد ص ٢٠٤ ونسبه لابن برهان ، كما مال له الأمدى في إحكام الأحكام ٣/١٩٣ وكذلك نسبه ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/١٤ إلى ابن قاضي الجبل من الخبايلة :

(٣) أى أن الأصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق وبه قال فخر الدين الرازى في المحصول ٢/٢٤٢ ، وقال أيضاً أن العلة أصل لحكم الفرع لأنه يثبت بها ، فلهذا يطلق عنده الأصل على الحكم وعلى العلة باعتبارين وختم المسألة بقوله : اعلم أنا ساعد الفقهاء على مصطلحهم لئلا نفتقر إلى تغيير مصطلحهم» ونقل ابن النجار عن ابن عقيل ما يقارب كلام الرازى من اطلاق الأصل على الحكم وعلى العلة . ونسبة المصنف هذا القول لأكثر الفقهاء لا تصح حيث أن أكثر الفقهاء قالوا بالقول الثاني .

(٤) وبهذا قال جمهور الفقهاء ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع مع البناني ٢/٢١٢ والأمدى في إحكام الأحكام ٣/١٩٣ وابن أمير الحاج في التقرير والتحبير ٣/١٢٤ ونقل عن البرزوى أنه الأشبه . وقال به الغزالي في المستصفي ص ٤٥٣ وتابعه ابن قدامة في الروضة ص ٣١٥ . وصححه ابن السمعاني على ما في ارشاد الفحول ص ٢٠٤ . وتنظر الأقوال في المسألة أيضاً في اللمع ص ٥٧ وفواتح الرحموت =

والذى يختاره شيوخنا أن الأصل هو النص الذى يثبت به الحكم مثل الخبر
الوارد بتحريم التفاضل فى البر^(١) .

واحتج من ذهب إلى القول الأول^(٢) بوجوه منها :

(الأول)^(٣) : إن من حق الأصل أن يشاركه الفرع فى الشبه الذى يجمعهما ،
وهذا لا يأتى فى الخبر .

(الثانى) : إن من حق الأصل أن يكون معللاً ، وهذا إنما يأتى فى حكم النص
لا فى النص ، لأن النص لا يصح تعليله .

(الثالث) : إن من حق الفرع أن يكون مُشبهًا للأصل فى الحكم ، وهذا لا
يصح فى الخبر ، لأن الفرع لا يجوز أن يكون مشبهًا له .

والذى يدل على صحة ما اختاره شيوخنا^(٤) : إن المراد بالأصل فى القياس
الشرعى هو الأمر الذى يؤدى النظر فيه إلى العلم بحكم الفرع ومشاركته لحكم
النص فى كونه مراداً لله تعالى كما أن الحكم الثابت بالنص مراد له ، لأن ما يتعلق
الفرع به هذا التعلق ويمكن الوصول إلى حكمه من جهته وبالنظر فيه من الأصول
يوصف بأنه أصل له ، ومالا يتعلق به هذا التعلق من الأصول فإنه لا يوصف بأنه

٢٤٨/٢ والعضد على ابن الحاجب ٢٠٨/٢ وتيسر التحرير ٢٧٥/٣ ونهاية السؤل
مع البدخشى ٣٨/٣ .

(١) نسب هذا القول الأسنوى فى نهاية السؤل والرازى فى المحصول للمتكلمين . ونسبه
الشوكانى فى ارشاد الفحول للباقلانى والمعتزلة . واختاره أبو الحسين فى المعتمد
٧٠٠/٢ بعد أن بين أن لكل إطلاقاً وجهاً صحيحاً . وضعفه الرازى فى المحصول كما
ضعف القول الثانى أيضاً . وينظر الشرعيات ص ٣٢٧ وذكر أنه فصل القول فى
ذلك فى كتابه (النهاية) .

(٢) وهو أن الأصل هو الحكم .

(٣) رقت الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى أوردها المصنف مرقمة .

(٤) يقصد شيوخ المعتزلة وفى مقدمتهم أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى
والجبائيات .

أصل له وإن وصف بأنه * أصل لغيره . وإذا ثبت أن المراد بالأصل ما ذكرناه ، وقد علمنا أن القياس لحكم الأرز على حكم البر في تحريم التفاضل إنما يمكنه أن يثبت هذا الحكم في الأرز لمكان الخير ونظره فيه ، وأنه لو لم ينظر فيه لما أمكنه أن يعلم تحريم التفاضل في الأرز^(١) ، ألا ترى أنه لا بد من أن يتأمل ما يتناوله الخير من تحريم التفاضل في البر وأنه متعلق بالاسم فقط أو بصفة عليها البر . فإذا علم أن التحريم إنما يتعلق بالصفة دون الاسم وأن الاسم إنما ذكر ليكون طريقاً إلى العلم بصفة المسمى صح وعلم ورود التعبد بالقياس أمكنه أن يعرف الحكم في الأرز بأن يحملة على حكم البر الثابت بالخبر للشبه الذي يجمعهما وهو الكيل أو الأكل في الجنس . فإذا كان الذي يختص بإمكان استفادة حكم الفرع منه وإثباته لأجله وبالنظر فيه هو الخير وجب أن يحكم بأنه الأصل دون غيره . ألا ترى أن مراد الله تعالى إنما يعرف بالخطاب لا بالحكم . وهذه الطريقة مستمرة أيضاً في معنى الأصل في القياس العقلي . ألا ترى أننا نقول : إن الحوادث التي هي تصرفنا أصل للعلم يكون سائر المحدثات التي هي الأجسام وما يجري مجراها من الاعراض محتاجة إلى المحدث الذي هو القديم تعالى لما كنا إنما نعلم الحكم الذي هو حاجتها إلى المحدث في النظر في الحوادث التي تقع منا في الشاهد . فإذا علمنا حاجتها إلى المحدث من حيث كانت محدثة علمنا مشاركة تلك المحدثات لها في الحاجة إلى المحدث من حيث شاركها في المعنى المقتضى للحاجة إلى المحدث وهو الحدوث

فإن قال قائل : لو كان الأصل الذي اعتبرتم في القياس العقلي مُشبهاً لما جعلتموه أصلاً في القياس الشرعي لوجب متى^(٢) علم ورود النص بالحكم والعلة التي يتعلق الحكم بها أن يمكنه أن يعلم مشاركة الفرع له في الحكم إذا علم الشبه

* بداية اللوحة : ١٠٣ .

(١) كلام المصنف هذا يمكن نقضه بأنه يصح القياس على ما يفتق الطرفان على حكمه ولو لم يعلم دليل الحكم . فمعرفة دليل الحكم الأول ليس شرطاً في وجود القياس كأن يكون الحكم ثابتاً بالاجماع .

(٢) في المخطوطة (متا) .

الذى يجمعهما وأن لا يحتاج إلى العلم بورود التعبد بالقياس ، كما أنه إذا عرف الأصل في القياس العقلي وعلّة الحكم ومشاركة الفرع إياه فإنه يعلم حصول الحكم في الفرع ولا يحتاج إلى استئناف نظر في أن من سبيل الفرع أن يكون مقيساً على الأصل .

قيل له : ما ذكرته من الفصل بين القياس العقلي والشرعى لا يقدر فيما جمعنا به بينهما من أن الأصل في القياس العقلي لما كان الأمر الذى يمكن أن يعلم حكم الفرع بالنظر فيه وجب أن يكون الأصل في القياس الشرعى مثله ، والفصل بين القياسين من الوجه الذى ذكرته لا يمنع مما قلنا ، وإنما حصل هذا الفصل بينهما لأن القياس العقلي يستند إلى علة موجبة للأحكام على التحقيق ، فمتى علم بالنظر في الأصل تعلق الحكم بعلة وجب القطع على أن كل ما يشاركه في تلك العلة يجب أن يكون مشاركاً له في الحكم ، لأن ما يوجب للغير حكماً أو حالاً لأمرٍ يرجع إلى ذاته لا يجوز أن يوجد في موضع فلا يوجب ذلك ، كما لا يجوز أن يكون إيجابه لما يوجهه مختصاً بوقت دون وقت ، وهذا يغنى عن استئناف النظر في أن من حق الفرع أن يقاس على الأصل ، وليس هكذا القياس الشرعى ، لأن العلة الشرعية ليست بموجبة للأحكام على التحقيق وإنما * جعلت أمارات لها ، ولا يصح أن يعلم كونها أمانة للحكم إلا عند ورود التعبد بالقياس لأننا نجوز أن تكون الصفة التى هى علة حكم الأصل مقصورة عليه لتعلق المصلحة في ذلك ولا^(١) يعتبر بها سائر ما يشاركها في الحكم لاختلاف المصلحة فيهما وإنما نعلم اتفاق الصفتين في باب المصلحة بالسمع وورود^(٢) التعبد بالقياس وقد شرحنا الكلام في هذه المسألة وأوضحناه فيما تقدم^(٣) . وهذا يسقط ما سأل عنه السائل .

* بداية اللوحة : (١٠٤) .

- (١) (لا) إضافة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .
- (٢) في المخطوطة (ورود) وفي الهامش قال الناسخ اظنها (وورود) .
- (٣) في المسألة الأولى من الجزء الثانى من هذا الكتاب .

فإن قال : هلا قلتم إن ثبوت الحكم في الفرع يمكن أن يعلم بالنظر في حكم الخبر الذي هو تحريم التفاضل في البر ، لأننا إذا علمنا حصول التحريم فيه وما يتعلق به من العلة ومشاركة الأرز إياه فيها أمكننا ان نعلم حكم الأرز في تحريم التفاضل .

قيل له : إن كنت تريد بحكم البر اعتقاد تحريمه او تجنب العقد المشتمل على التفاضل فيه فذلك مما لا يصح أن يعتبر ، لأنه فعل المكلف .

ولو عصى في ذلك ولم يفعله لما أثر انتفاؤه في صحة استعمال القياس ، وإثبات حكم الفرع ، وإن أردت به حكم الله فيه فإنه إنما يثبت بالخبر ، وهو الطريق إليه ، ولولاه لما علم ثبوته . فإذا كان هذا الحكم يفتقر إليه كافتقار الفرع وجب أن يحكم بأن الخبر هو الأصل لهما جميعاً لاسيما وقد بينا أن كون حكم الفرع مراداً لا يصح أن يعلم إلا بالخطاب دون الحكم .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون حكم الخبر هو الأصل للفرع وإن^(١) كان من حقه أن يستند إلى الخبر ولولاه لما يثبت ، كما أن عندكم أن كون العلم بكون القادر قادراً هو الأصل للعلم بكونه حياً . فإن كان كونه حياً هو الذي يصحح كونه قادراً ولولاه لما صح كونه قادراً .

قيل له : إنما صح أن يقول ذلك في العلم بكونه قادراً وكونه حياً وأن لا يعتبر في ترتيب العلمين ترتيب الصفتين لأن العلم بكونه قادراً يصح أن يحصل من دون حصول العلم بكونه حياً وإن لم يصح أن يكون قادراً إلا وهو حى . وليس هكذا ما قلناه في الخبر ، إذ لا سبيل إلى العلم بحكم الفرع إلا بعد العلم بالخبر . ومتى لم ينظر فيه لم يحصل العلم بحكم الفرع^(٢) .

فإن قال : الخبر وإن لم يستغنى عنه في العلم بحكم الفرع فإن حكم النص غير

(١) في المخطوطة (فإن) .

(٢) قوله : لا يحصل العلم بحكم الفرع إلا بعد النظر في الخبر ليس بمسلم .

مستغنى^(١) عنه أيضاً ، لأن التعليل إنما يتناوله دون الخبر .

قيل له : لسنا ننكر هذا ، وليس يجب أن يكون كل ما لا يتم معرفة حكم الأصل إلا به أصلاً له ، من ها هنا قال زيد ترتيب العلوم لا يوجب ترتيب المعلوم . وإنما المعتبر في هذا الباب بما يستفاد العلم به من النظر فيه ، فإذا كان الخبر هو الذى نعلم حكم الفرع بالنظر فيه ولولاه لما صح أن نعلم ذلك كما لا يصح أن نعلم الحكم في البر إلا به وجب أن يكون الخبر هو الأصل^(٢) .

فإن قال : إذا كان الفرع يفتقر إليهما جميعاً فلم صار الخبر بأن يكون أصلاً له أولى من الحكم الذى يتعلّق بالبر .

قيل له : لما بيناه من أنه لولا الخبر لما عُلم الحكم في البر ، فإذا كان ثبوت الحكم فيه يستند إلى الخبر كما أن حكم الفرع يعلم بالنظر فيه وجب أن يكون هو بكونه أصلاً أولى . يبين صحة هذا أنه إذا وجد الخبر صح أن يعلم حكم الفرع وإن لم يوجد البر . ولولم يوجد الخبر لما صحَّ أن يعلم ذلك .

فإن قال : هذا مسلم ولكن * حكم البر لا بد من اعتباره وجد أو لم يوجد ، لأن التعليل إنما يتناول ذلك دون الخبر وإثبات الحكم في الفرع مفتقر إلى التعليل ، فلماذا جعلت حكم البر أصلاً له .

قيل له :. إذا سلمت أن العلم بحكم الفرع لا يثبت إلا بالنظر في الخبر ، وأنه مستفاد من جهته ولم تنكر كونه أصلاً من هذا الوجه واخترت أن يعبر عن حكمه

(١) في المخطوطة (مستغنى) .

(٢) هذا الجدل لا طائل تحته حيث أن الخبر ، وكذلك الحكم في محل الوفاق وكذلك المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص وكذلك العلة الجامعة يمكن أن تسمى من جهة اللغة أصلاً ولكن كل واحد يسمى أصلاً باعتبار غير الإعتبار الذى سمي به الآخر . وينبغي أن يحصر النزاع في التسمية . اصطلاحاً . وقدما قالوا لامشاحة في الاصطلاح .

* بداية اللوحة : (١٠٥) .

الذى يتناوله التعليل بأنه أصل أيضا لم يمتنع ذلك ، وإنما غرضنا بما ذكرناه أن نبين أن الخبر لا بد من أن يكون أصلا للقياس وأن الفرع مفتقر إليه وحكمه في كونه مراداً لله تعالى مستفاد من جهته . فإذا صح هذا بما بيناه لم يمتنع من أن يعبر عن الحكم بأنه أصل ويراد به أن التعليل يتناوله كما قد يعبر عن نفس البر بأنه أصل يراد به أن العلة التي هي الكيل أو الأكلة صفة له^(١) .

فإن قال : لو كان الخبر هو الأصل لقياس الأرز على البر لما صح أن يعلم الفرع من دونه ، ولا يصح إلا كونه أصلاً أبداً ، وليس هكذا خبر تحريم التفاضل في البر لأن النص لو ورد بتحريم التفاضل في الأرز دون البر لصح ذلك ، ولم يكن خبر البر أصلاً . وكان خبر الأرز هو الأصل وحكم البر مقيساً عليه ، وهذا يبين فساد تشبيهكم الأصل في القياس الشرعى بالأصل في القياس العقلى .

قيل له : إنما جمعنا بينهما من حيث بيننا أن خبر البر إذا كان قد تقرر في الشرع أن حكم الأرز منه يستفاد ، وبالنظر فيه يوصل إلى العلم به وجب أن يجرى ذلك مجرى الأصل في القياس العقلى ، لأنه إنما يوصف بذلك من حيث كان حكم الفرع يعلم بالنظر فيه والفرق بينهما في أن طريقة الشرع يجوز عليها التغيير بحسب المصلحة ، وطريقة العقل لا يجوز ذلك فيها ولا^(٢) تمنع من اجتماعهما في الوجه الذى منه جمعنا بينهما ، على أن لطريقة العقل شها بطريقة القياس الشرعى في هذا الباب . ألا ترى أن العلم بكون القديم تعالى قادراً أصل للعلم بكونه حياً ، والعلم

(١) بعد جهد جهيد سلم المصنف أنه يمكن أن يعبر عن الحكم الثابت بالنص أنه أصل ، كما يمكن أن يعبر عن محل الحكم الثابت بالنص أنه أصل . وبهذا يتبين تكما صرح جمع من الأصوليين أن الخلاف في هذه المسألة ليس من باب الخطأ والصواب في الآراء ، بل من باب الأحق بالتسمية أنه أصل . وقد أحسن فخر الدين الرازى في إظهار المرونة حيث ذكر أنه يمكن أن يسمى الحكم الثابت بالنص وكذلك العلة بأنها أصل ولكن باعتبارين مختلفين ، كما أبدى استعدادة لموافقة الفقهاء على اصلاحهم ، وهو كون المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص هو الأصل .

(٢) في المخطوطة (لا) وأضفت الواو لحاجة العبارة إليها .

بكونه حياً فرع عليه إذا كان طريق العلم بذلك الإستدلال ، ولو قدّرنا أن العلم بالقديم^(١) تعالى وبصفاته ضرورى لما كان أحد العِلْمين أصلاً للآخر ، فإذا لم يمتنع هذا فى طريقة العقل ففى طريقة الشرع أولى أن يصح .

فإن قال : فما قولكم فى الفرع إذا كان مردوداً إلى الاجماع ، والاجماع لا بد من أن يكون حاصلًا عن دليل ، وإن لم يكن ذلك الدليل معلوماً ، فهل تقولون أن أصل هذا الفرع هو الاجماع أو دليله الذى استند إليه ، فإن قلتم إنه الاجماع لم يصح ذلك على ما اعتبرتم ، لأن الاجماع مفتقر إلى ذلك الدليل ، كما أن حكم الخير مفتقر إليه ، وإن قلتم إن الأصل هو دليله فكيف يكون ذلك أصلاً للقائس وهو لا يعرفه ولا يميز بينه وبين غيره ، وهذا يمنع من تمكنه من حمل الفرع عليه^(٢) .

قيل له : قد أجاب شيوخنا عن هذا بأن الاصل على التحقيق هو الدليل الذى حصل عليه الاجماع ، وقول السائل إنه لا يصح كونه أصلاً من حيث لا يعلم القائس فإنه لا يلزم ، لأنه معلوم للقائس على الجملة .

وإنما لا يعلمه على التفصيل . ألا ترى أنه يعلم أن الاجماع لم يحصل إلا عن دليل من أدلة الشرع من وحى أو تنزيل أو ما يجرى مجرى ذلك . فإذا علم هذا صحّ منه أن ينظر فيه * ويستفيد حكم الفرع منه ، وكونه غير عالم به على التفصيل لا يمنعه من القياس ، لأنه إذا علم الحكم الثابت بالاجماع المستند إلى ذلك الأصل أمكنه تعليقه كما يمكن تعليل الحكم الثابت بالنص . ولا يبعد عندى أن يجاب عن هذا السؤال بأن الأصل فى هذا الموضع هو الاجماع لأنه دليل معلوم كالنص ،

(١) فى الخطوطة (بأن القديم) وفى الهامش قال الناسخ (أظنه بالقديم) .

(٢) هذا السؤال فى غاية الوجاهة ، ولذلك كانت الاجابة عليه غير مقنعة ، فمعرفة الدليل على الجملة لا تمكن المجتهد من النظر فيه وهم جعلوا النظر فى الدليل شرطاً فى الوصول لحكم الفرع والله أعلم .

* بداية اللوحة : (١٠٦) .

والحكم يثبت به كما ثبت بالنص ، فلا يمتنع أن يكون جارياً مجراه في كونه أصلاً ، وإن كان مأخوذاً عن دليل آخر ، لاسيما إذا كان ذلك الدليل غير معلوم لنا على التفصيل ، وافتقاره إليه لا يخرجنا من أن يكون دليلاً على الحكم الثابت به .

فإن قال : فما قولكم في الفرع إذا أمكن أن يُعلم حكمه بطريقتين ، مثل أن يكون الحكم الذي يعلل فردهً ذلك إليه ثابتاً^(١) بنصين ، أتقولون إن كل واحد منهما أصل له ، فكيف يصح ذلك مع علمنا باستغناء الفرع بأحدهما عن الآخر ، لأن العلم بحكم الفرع يصح حصوله إذا نظر في أحدهما وإن لم ينظر في الآخر ، وإن قلتم إن أحدهما هو الأصل لم يصح ذلك ، لأن حكم أحدهما فيما يقتضى أصلاً مثل حكم الآخر .

قيل له : إذا كان الأمر كما وصفت فإن كل واحد من النصين يكون أصلاً له ، وقولك بأن النظر في أحدهما يستغنى به عن^(٢) النظر في الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما أصلاً ، لأنه إنما كان أصلاً من حيث أمكن أن يعلم حكم الفرع بالنظر فيه ، لامن حيث وقع فيه النظر . والاستغناء بالنظر في أحدهما عن الآخر لا يخرجنا من أن يكون له رتبة الأصل ، كما أن الحكم إذا كان عليه دليلان فالاستغناء عن النظر في أحدهما عن الآخر لا يمنع من كون كل واحد منهما دليلاً عليه . وهذا الذي سألت عنه له شبه بالعقليات ، لأن العلم بكون القديم تعالى عالماً أصل للعلم بكونه حياً ، وكذلك العلم بكونه قادراً وبكونه مريداً ، والعلم بكونه حياً فرع لهذه العلوم ، وكل واحدٍ منهما أصل له^(٣) .

(١) ثابتاً (خبر يكون .

(٢) به) إضافة من المحقق .

(٣) أغرق المصنف الكتاب بالأدلة العقلية لغلبة علم الكلام عليه ، فهو فارسه الذي

لا يشق له غبار .

وأما الذى يدل على فساد^(١) قول من ذهب إلى أن الأصل هو المحكوم فيه الذى هو البر ، أن الأصل لا بد من وجوده ، والبر لو لم يوجد لصح القياس إذا علم الخبر ، وأيضاً فإن الأصل لو كان هو البر لوجب أن يكون الفرع هو الأرز ، ولو كان ذلك كذلك لكان العلم بالأصل والفرع هو المشاهدة ، لأن من يقول بذلك إنما يجعله أصلاً من حيث يفتقر الحكم — الذى هو العقد — إليه ، وذلك يعلم من حالهما ضرورة ، فكان يجب إذا علم تعلق الحكم بهما على هذا الحد أن يعلم كون أحدهما أصلاً وكون الآخر فرعاً . وهذا يمنع من وقوع الخلاف فيهما ، لأن ما طريقة المشاهدة لا يجوز وقوع الخلاف فيه .

فإن قال : البر وإن لم يوجد فلا بد من تقرير وجوده ليصح التعليل .

قيل له : لم ننكر هذا ، فإنما قلنا إنما يفتقر الفرع إلى وجوده ولا يصح حصول العلم به من دون وجوده هو الأصل دون ما يستغنى عن وجوده ، وإن كان لا بد من اعتبار حكمه على التحقيق أو التقدير .

وقد بينا أنه ليس كل ما يفتقر فى إثبات حكم الفرع إلى معرفته يجب أن يكون أصلاً له ، إذ لا يمتنع أن يكون الأصل الذى هو المنظور فيه * يفتقر إلى أمر آخر ليصح أن يكون النظر فيه مؤدياً إلى حكم الفرع فيجربى ذلك مجرى الشرط فى هذا الباب .

(١) ما كان للمصنف أن يعبر بكلمة (الفساد) بعد أن سلم بجواز إطلاق كلمة الأصل على الحكم الثابت بالنص وعلى المحل الذى ثبت فيه الحكم بالنص فيما تقدم قبل صفحاتين .

* بداية اللوحة : (١٠٧) .

والجواب عن الوجه الأول^(١) الذى تعلق به مخالفونا : إن ما^(٢) ذكروه يوجب أن يكون الأصل هو البر دون حكم النص ، لأن الشبه الذى هو العلة إنما يحصل فيه لا فى حكمه الذى هو التحريم ، وهذا لا يذهب إليه أكثرهم^(٣) . وقد دللنا على فساد قول من يذهب إليه ، فالصحيح على الطريقة التى بينها فى معنى الأصل أن يقال أن الفرع يجب أن يكون مشاركاً لحكم الأصل فى الشبه الذى يجمعهما لا للأصل الذى هو النص . فما قالوه من أن الأصل والفرع يجب أن يكون مشتركين فى شبه يجمعهما غير مسلم^(٤) ، وإذا أطلق ذلك فيجب أن يكون المراد به حكم النص أو المحكوم فيه .

والجواب عن الثانى : إن كون الحكم هو المعلل لا يمنع من كون الخبر أصلاً للدليل الذى بيناه ، وقد بينا أن الاحتياج إلى تعليل الحكم الثابت بالخبر فى كون النظر فيه مؤدياً إلى العلم بحكم الفرع لا يؤثر فى كون الخبر أصلاً .

(١) الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التى استدلت بها من قال : إن الأصل هو الحكم الثابت بالنص .

(٢) فى المخطوطة (إنما) .

(٣) بل هذا القول هو الذى قال به جمهور الفقهاء كما بينا ذلك فى أول المسألة .

(٤) عدم تسليم المصنف بقول بعض الأصوليين يجب أن يكون الأصل والفرع مشتركين فى شبه يجمعهما فيه إصرار على تصحيح ما ذهب إليه بدون مرر مقنع ، ثم هو استدلال بمحل النزاع ، وهو غير جائز .

والجواب عن الثالث : إن الصحيح في الفرع أن يقال إن حكمه يجب أن يكون
بمثل حكم الأصل لا مثل الأصل^(١) فإن استعمل على غير هذا الوجه كان توسعاً ،
وهذا يسقط تعلقهم بما تعلقوا به .

(١) هذا الجواب ضعيف لأن قول المستدل : من حق الفرع أن يكون مشبهاً للأصل في
الحكم هو تشبيه لحكم الفرع بحكم الأصل فلا فرق إلا في العبارة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في المعنى الذى يعتبر فى الأصل ويحمل الفرع عليه فيحكم فيه بحكمه لمشاركته إياه فى ذلك ، فمنهم من يعتبر فى هذا الباب العلة ، ويقول إن العلة هى الصفة التى تدل الدلالة على إن الحكم يتعلق بها فى الأصل ويُعلم إن تعلقه بغيرها لا يصح ، وهذه طريقة من يذهب إلى أن الحق فى واحد معين من أقاويل القائسين دون ما خالفه^(١) .
ومنهم من يعتبر الشبه^(٢) فى ذلك ، ثم يختلفون :

فمنهم من يقول : إن الفرع إذا رد إلى الأصل لشبه يجمعهما وحُكِمَ فيه بما يقتضيه ذلك الشبه من حكم الأصل كان ذلك قياساً صحيحاً ، ولا يشترط فى ذلك ثبوت تعلق الحكم فى الأصل بذلك الشبه عن دليل أو أمانة ، ويقول يكفى أن يحصل الظن بأن الحكم متعلق به ، وهذه طريقة كثير ممن لا يتصور الأصول من الفقهاء ، ولهذا يعتبرون فى صحة العلة أن تجرى فى معلوماتها ولا يدفعها

(١) هذا القول يتوافق مع أصول المعتزلة ، وما اختاره المصنف لا يخرج عن هذا فهو اختلاف فى عبارة . وقد قال فى الشرعيات ص ٣٣٠ « لاتوصف العلة بأنها علة إلا ولها تأثير فى ذلك الغير معلوم أو معتقد بوجه من الوجوه ، وتأثير العلة الشرعية ينبغى أن يعلم بالدليل أو الأمانة أن الحكم يتعلق بها ، وأن تعلقه بها أولى من غيرها . وقال : إن العلة الشرعية تقوم مقام الدواعى وقد تكون التسمية من باب الخلاف فى عبارة لأن ما نسميه علة يسميه غيرنا شبهاً ولا بد للعلة من طريق تتميز به عن ما ليس بعلة ، ومن امتنع من ذلك من أصحاب الشبه فقد أبعد ، كما أن من اعتبر فى ذلك الأدلة القاطعة فقد أبعد ، ولا نشترط أن تكون العلة مجمعاً عليها » . وقال أبو الحسين فى المعتمد ٧٧٢/٢ : « ويجب أن يكون لذلك الشبه تعلق بالحكم وتأثير فيه » .

(٢) المراد بالشبه سببته المصنف فى الفصل التالى لهذه .

أصل ، ولا يعارضها علة^(١) .

ومنهم من يذهب إلى أنه لا بد من أن يكون ثبوت تعلق الحكم بالشبه مستنداً إلى دليل^(٢) .

(١) قال ابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول ص ٢٠٦ « ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه » ونقل عن ابن فورك أيضاً قوله : « من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة » . وقال أبو الخطاب في التمهيد ٦/٤ : « وذهب بعض الحنفية إلى أنه يكتفى في القياس بضرب من الشبه ولا يحتاج إلى علة مؤثرة » وقال : إنهم احتجوا بأن الصحابة لم تعتبر في القياس أكثر من مجرد الشبه لما ورد في رسالة عمر رضى الله عنه لأبي موسى . ولكن السمرقندي في ميزان الأصول ص ٦٥٦ عدّ قياس الشبه من الأقيسة الفاسدة وكذلك في ص ٥٧٣ . وقال في ص ٦٠٨ « ومطلق الشبه ليس بكاف ، فإنه مامن موجودين حادثين إلا وبينهما نوع مشابهة ، لكن القياس الصحيح أن يكون بينهما مشابهة بوصف مؤثر ، والقياس الفاسد أن يكون بينهما مشابهة إما من حيث الصورة أو من حيث الأحكام من غير تأثير في إثبات الحكم . ثم قال : « والصحيح يجب أن يعتبر الشبه بكل ماله تأثير في الحكم » . ولذا قال الشوكاني في ص ٢٢٠ نقلا عن السمعاني أن من ادعى التحقيق من الحنفية قال ليس بحجة . وقال الباجي في إحكام الفصول ص ٦٣٢ : « ذهب قوم من المتفهمة إلى أن القياس لا يحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على ما يقع في النفس دون اعتبار معنى زائد على ذلك يطلبه القائل ، وبه قال القاضي أبو جعفر والقاضي أبو بكر . وذهب الجمهور من أصحابنا وغيرهم إلى أنه يحتاج إلى دليل يدل على صحة العلة » ثم قال : وهو الصحيح عندي . ومقصوده بالقاضي هو أبو بكر الأبهري وليس الباقلائي ، لأن الباقلائي لا يقول بقياس الشبه على ما في البرهان ٨٧٠/٢ .

(٢) نسب القول بالشبه إذا عضده دليل أو أمانة لجمع كبير من أهل العلم منهم فخر الدين الرازي في المحصول ٢٧٩/٢/٢ حيث قال : « والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس » وقال به الأمدى في إحكام الأحكام ٢٩٧/٣ وقال هو الأقرب إلى قواعد الأصول . ونقل الأسنوى في نهاية السؤل ٦٤/٤ وغيره عن الشافعي القول بالمشابهة في الحكم . وفي الرسالة ص ٤٧٩ « أن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاهها به وأكثرها شهاً فيه ، وقد يختلف القائلون في هذا » وفي البرهان ٨٧١/٢ نسب القول =

ومن الفقهاء من لا يراعى في الشبه بين الأصل والفرع أكثر من أن ينظر في بعض الإمارات ، فإذا غلب على ظنه عند النظر فيها أن من حكم بعض الفروع أن يكون محمولاً على بعض الأصول في حكم من أحكامه حكم بثبوت ذلك الحكم في الفروع وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما^(١) .

والصحيح عندنا أن المعنى الذى يعتبر في حمل الفرع على الأصل هو الشبه الذى يجمعهما إذا دلت الدلالة عليه ، واقتضت الأمانة المؤدية إلى غالب الظن أن حكم الأصل به يتعلق ، وقد يسمى^(٢) هذا المعنى علة كما يسمى شيئاً ، إلا أنه لا يجوز وصفه بأنه علة إلا بعد ثبوت تعلق الحكم به من جهة القياس ، لأن تسميته علة يقتضى حكماً معللاً به وذلك لا يثبت إلا بعد* القياس ، فأما وصفه بأنه شبه

= بقياس الشبه لمعظم الفقهاء واختاره ورداً على القاضى الباقلانى قوله بعدم حجتيه . ونقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ١٨٩/٤ وغيره من ابن علية وأبى حنيفة وأحمد القول باعتبار الشبه فى الصورة دون الحكم ، فقياس الأول الخيل على البغال والحمير فى سقوط الزكاة . وقاس الثانى حرمة لحم الخيل على حرمة لحم الحمير ، وقاس الثالث الجلوس للتشهد الأول على الجلوس فى التشهد الثانى فى الوجوب . ونقل حجتيه عن الحنابلة والشافعية . ونقل القول بعدم الحجة عن الباقلانى وأبى يعلى والحنفية والصبيرى . ونسب الشوكانى ص ٢٢٠ عدم القول بعدم الحجة عن الباقلانى وأبى اسحاق المرزوى وأبى اسحاق الشيرازى والقاضى أبى الطيب الطبرى أيضاً .

(٢) قوله : وإن لم يكن هناك شبه يجمعهما قد يريد به مجرد الشبه وقد يريد به الوصف الطردى . ونسب امام الحرمين فى البرهان ٧٨٩/٢ إلى جماعة من الحنفية أنه حجة إذا سلم عن الانتقاض وجرى على الاطراد . ونقل عن الكرخى أنه مقبول جداً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى . وقد شنع الباقلانى على ما فى البرهان هل مافى البرهان على الطاردين حيث قال : « فمن طرد عن غيرة فهو جاهل غيبى ، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازىء بالشرعية » ومن عبارات ابن السمعانى اللطيفة على ما فى شرح الكوكب المنير ١٩٨/٤ : « قياس المعنى تحقيق والشبه تقريب والطرده تحكم » ووصف ابن النجار القول بحجة الطرد أنه ضعيف جداً .

(٢) فى المخطوطة (يسما) .

* بداية اللوحة : (١٠٨) .

فلا يمتنع قبل القياس^(١) . ألا ترى أنا نعلم الشبه بين الأرز والبر في كون كل واحد منهما مكيلاً أو مأكولاً في الجنس قبل قياس أحدهما على الآخر وإن كان إذا قيد ذلك بأنه الشبه الموجب للحكم في الفرع لم يصح أيضاً ذلك إلا بعد القياس . وهذا الشبه يختلف ، وربما كان طريق العلم به العادات ولا يكون للشرع مدخل فيه ، وربما كان طريقة العرف أو اللغة ، وربما كان طريقه الشرع . فالأول كالشبه المعتبر في الأرز والبر ، لأن العلم بكون كل واحد منهما مكيلاً أو مأكولاً في الجنس لا مدخل للشرع فيه ، لأن العلم بالجنس قبل الشرع كالعلم به بعده ، والعلم بكون ذلك مكيلاً إنما يفيد أن التابع فيه إنما يحصل بالكيل من طريق العادة . والثاني كفوائد الألفاظ التي تعتبر عند القائس في حمل الفروع عليها لغة أو عرفاً كالزنا في باب الحدود وما يجري مجرى ذلك مما يوجب الكفارات .

والثالث: مثل الأحكام الشرعية من تحليل وتحريم وعبادات وعقود وما يجري مجراها.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه : إنه إذا ثبت ورود التعبد بالقياس أن تعليل الأحكام الثابتة بالنصوص واجب مالم يمنع من ذلك مانع^(٢) ، وصح أن إثبات الأحكام الشرعية مما يجري مجرى التبخيت والحسد فاسد وجب أن يكون ما يجري على الفرع من حكم الأصل إنما يعتبر فيه الشبه الذي يثبت تعلق حكم الأصل به عن دليل موجب للعلم أو أمانة صحيحة مؤدية إلى غالب الظن من حيث يثبت أن الأمانة تجرى مجرى الدلالة في هذا الباب . فقد بان بهذه الجملة أن المعنى الذي يعتبر في حمل الفرع على الأصل يجب أن يكون الشبه المخصوص الذي

(١) تفريق المصنف في تسمية الوصف الذي يجمع بين الأصل والفرع بين بعد القياس وقبله لوجه له ، ولم أره لغيره من الأصوليين . لأن العلة يمكن تصورهما في الأصل قبل إلحاق الفرع بالأصل وإجراء القياس .

(٢) ككون الحكم مما لا يجري فيه القياس كذهاب بعض الأصوليين لعدم جريان القياس في الأسباب والحدود والكفارات . وكذلك عدم جريان القياس فيما لا يعقل مغناه كضرب الدية على العاقلة . أو كون الحكم معدولاً به عن سنن القياس كعدد الركعات أو شهادة خزيمة ومقادير الحدود وغير ذلك .

ذكرناه دون غيره .

فإن قال قائل : إذا اعتبرتم هذا الشبه أتقولون إن الحكم في الفرع يتبع الشبه فقط أو يتبع الأشبه ؟

قيل له : الحكم على التحقيق إنما يتبع الأشبه^(١) دون الشبه ، لأننا قد علمنا أن الفرع والأصل قد جمعهما ضروب من الشبه ، فإذا اعتبر في إثبات الحكم ما يقتضيه شبه مخصوص دون غيره وجب أن يكون المقتضى لذلك هو كون الفرع أشبه بالأصل في الوصف الذي يقتضى ذلك الحكم من أوصاف آخر عند المجتهد ، والمراد بذلك قيام الدلالة على أن اعتباره في رد الفرع إلى الأصل هو الواجب دون غيره ، وأن الحكم الذي يقتضيه اعتباره في الفرع أولى من حكم آخر ، وإن كان يجوز كل واحد من المجتهدين أن يكون الأشبه عند من يخالفه غير الأشبه عنده على طريقة من لا يذهب إلى أن الحق في واحد من مذاهب القائسين وأن عليه دليلاً قد تعبد الكل بالرجوع إليه ، لأن ما ذكرناه إنما يصح على مذهب من لا يعين الحق من أقاويل المجتهدين سواء ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب وأن الحق هو ما يؤدي اجتهاده إليه أو ذهب إلى أن الحق واحد منها ولكنه غير معين ، ولم يكلف إصابته^(٢) .

(١) وهذا يسمى قياس غلبة الأشباه « وهو تردد الفرع في الشبه بين أصلين » كالعبد المقتول يشبه الحر في تجديد بدله من حيث أنه مكلف ، ويشبه المملوكات في نفي تجديد بدله من حيث كونه مملوكاً . وانظر لذلك المعتمد ٨٤٣/٢ البرهان ١٢٤٢/٢ ، ٨٦٤ روضة الناظر ص ٣١٢ والمستصفي ص ٤٥١ المحصول ٢٧٩/٢/٢ المسودة ص ٣٧٦ جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٨٧/٢ شرح الكوكب المنير ١٩١/٤ الأبهاج ٦٩/٣ نهاية السؤل مع البدخش ٦٥/٣ ميزان الأصول ص ٦٧٢ ومباحث العلة في القياس عند الأصوليين للسعدى ص ٤٧٠ .

(٢) وذلك كتردد العبد في كونه يملك بين الحر وسائر المملوكات فبعضهم ألحقه بالحر لأنه عاقل يمكن منه الضبط والتصرف كما أنه يملك إنكاح نفسه . وبعضهم ألحقه بسائر المملوكات لأنه لا يستقل ويُنفذ تصرف المالك فيه بالبيع أو الاجارة . فكل واحدٍ ألحقه بأقرب الأشباه في ظنه .

فإن قال : فعلى هذا المذهب هل يجوز المجتهد أن يكون ههنا أشبه سوى ما يؤدي اجتهاد كل واحد من المجتهدين إليه .

قيل له : من يذهب منهم * إلى اثبات أشبه عند الله في حكم من أحكام الفروع وإن لم يكلف المجتهد إصابته فإنه يجوز ذلك بل يثبت . وسنبين الكلام في هذه المسألة في موضعها بمشيئة الله^(١) .

فأما من ذهب إلى أن المعنى المعتبر في الفرع والأصل هو العلة التي تدل الدلالة على تعلق حكم الأصل بها دون غيرها ، فإنه إنما بناه على مذهبه في أن الحق في واحد معين من أقاويل القائسين وأن ماسواه باطل ، فإذا ثبت بما سنينه^(٢) من بعد بطلان هذا المذهب فسد هذا الاعتبار .

وأما من ذهب إلى أنه يعتبر الشبه الذي يجمع الفرع والأصل ولا يشترط فيه ثبوت تعلق الحكم به عن دليل أو أمانة وإنما يعتبر مجرد الظن فإنه فاسد ، لأنه يؤدي إلى اثبات الحكم من طريق التبخيت وما يجري مجراه . وهذا فاسد بالاجماع^(٣) ، والظن إذا لم يحصل عن أمانة صحيحة فإنه لا حكم له .

فإن قيل : كيف يتصور هذا المذهب ، وهو قولهم إن المعتبر في رد الفرع إلى الأصل شبه قد اقتضاه مجرد الظن ، والظن لا يصح حصوله لاسيما للعاقل إلا عن أمانة ، وإذا لم يصح ذلك فكيف يصح اعتراضكم على من يذهب إليه ، لأن الظن المجرد لا حكم له .

* بداية اللوحة : (١٠٩) .

(١) وذلك قبل نهاية الكتاب بثلاث مسائل .

(٢) يشير بذلك إلى مذهب الأصم وبشر الميرسي وابن عُلَية وبعض أهل الظاهر وسببين فساد هذا المذهب في مسألة « الحق واحد أم كل مجتهد مصيب » .

(٣) لاشك بأن القول بالتبخيت والحدس فاسد بالاجماع ولكن قياس القول بالشبه على التبخيت قياس مع الفارق ، لأن القول بالشبه المجرد قول بأمانة ضعيفة أما الآخر لا يوجد أدنى ظن أو أمانة تعضده .

فالجواب : إن الظن لا يصح حصوله إلا عن بعض الأمارات صحيحة كانت الأمانة أو فاسدة .

ومن يقول منهم إنا نعتبر الظن دون النظر في الأدلة والأمارات في أن ذلك الشبه مؤثر في الحكم أو غيره مؤثر فيه ، فإنه يجب أن يكون مراده بذلك أنه يُعتبر أدنى الأمارات التي يحصل عندها الظن ولا يعتبر فيها نظر من يعتبر أنها صحيحة أو غير صحيحة . ألا ترى ن من يقول : إني اعتبر في صحة العلة كونها جارية في معلوماتها وأن لا يدفعها أصل^(١) .

وقد اعتبر في ذلك ضرباً من الأمانة وإن لم يكن صحيحاً .

فأما اعتراضنا على قولهم بأن الظن المجرد لا حكم له فالغرض به أنه إذا كان حاصلًا لا عن امانة صحيحة فإنه لا حكم له ، لا أنا نقصد بذلك أن الظن لا^(٢) يحصل إلا عن شيء من الأمارات .

وأما من يعتبر في تشبيه الفرع بالأصل أن يكون النظر في بعض الأمارات يؤديه إلى الظن بأنه يجب أن يحكم فيه بحكم الأصل وإن لم يعتبر شيئاً يجمعهما فإنه فاسد ، لأن إثبات الأحكام في النظر في الأمارات من دون ردها إلى الأصول بشبه صحيح يجمع الفرع والأصل على الوجه الذي بيناه إنما يصح في الفروع التي ليس لها أصول معتبرة كجهة القبلة وقيم المتلفات وتقدير النفقات وجزاء الصيد ، وما يجري مجرى ذلك . فأما الفرع الذي يمكن رده إلى أصل معين فورود التعبد بالقياس يوجب رده إليه ، وإذا وجب ذلك فإنه لا بد من اعتبار شبه يجمعهما ، لأن رده إليه من دون شبه يجري مجرى رده إلى أى الأصلين شاء من غير دليل يقتضى

(١) قول القائل هذا يشعر أن المقول فيه هو قياس الطرد وليس قياس الشبه ، لأن قياس الطرد هو عبارة عن جريان العلة في معلولاتها بشرط أن لا يدفعها أصل آخر ، والجمهور على أنه قياس باطل .

(٢) (لا) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

ذلك ، ويؤدى إلى اثباته فرعاً لذلك الأصل بما يجرى مجرى التبخيت ، وهذا معلوم فساد ، وكما لا بد من اعتبار أصل مخصوص يكون الفرع يرد إليه أولى من سائر الأصول وكذلك لا بد من اعتبار شبه يكون رد الفرع به إلى الأصل أولى من شبه آخر^(٢) ، وهذا يبين فساد ما ذهب إليه من اعتبار فى التشبيه بين الفرع والأصل ما حكيناه .

فصل

إن قال قائل : إذا قلت إن المعنى الذى يحمل به الفرع * على الأصل ويجرى عليه حكمه لمشاركته إياه فى ذلك يسمى علة ويسمى شبها . فما معنى العلة وما معنى الشبه ؟

قيل له : العلة فى استعمال أهل اللغة عبارة عن الأمر الذى لأجله يتغير الحكم على الشيء ويتجدد منه ما لم يكن حاصلاً ، ولهذا يوصف المرض بأنه علة ، وتستعمل هذه العبارة فى الدواعى إلى الأفعال والصوارف عنها لما كان عندها يتجدد من الأفعال ما لم يكن وينتفى ما كان يصح وقوعه ، فيقول اللغوى لغيره لأى علة تأخرت عنى ؟ وما العلة فى أنك قضيت حاجة فلان ولم تقض حاجتى ؟ ويقال أيضاً إن غلة غلاء السعر قلة الشيء ، وعلة رخصة كثرته . فقد بان أن هذه العبارة مستعملة عند أهل اللغة فيما لأجله يتغير حكم^(١) .

فأما المتكلمون والفقهاء فإنهم لما عرفوا من طريق الدلالة أن ههنا أموراً مؤثرة فى الأحكام العقلية والشرعية ومقتضيه لها استعمالوا هذه اللفظة فيها تشبيهاً لها بطريقة أهل اللغة فى استعمالها .

(١) وذلك عند تعارض الأشباه لا بد من إلحاق الفرع بأكثر الأصول شبها .

* بداية اللوحة : (١١٠) .

(٢) تسعمل كلمة العلة لغة فى معنيين فى المرض وفى السبب ، والسبب إما يكون داعياً أو صارفاً . كما مثل المصنف . والمعنى الاصطلاحى يناسب المعنيين ، فالعلة سبب وداعى لاثبات الحكم فى الفرع ، كما أنها تغير الحكم بتغييرها . وينظر فى معناها اللغوى الصحاح للجوهري مادة علل ١٧٧٣/٥ واللسان مادة علل ٣٠٨/٤ وميزان الأصول ص ٥٧٩ .

فالعلة^(١) ، العقلية عند شيوخرنا المتكلمين المعنى الذى يوجب حالاً أو حكماً للغير ويؤثر فى ذلك على التحقيق ، كالعلم الذى يوجب كون العالم عالماً ، والقدرة التى توجب كونه قادراً ، والحركة التى توجب كون الجسم متحركاً ، ولها أحكام مخصوصة لا بد من حصولها .

فمنها : أن يحصل الحكم عند حصولها ولا يكون منفصلاً عنها ولا يصح وجودها مع انتفائه ولا تقدمها عليه .

ومنها : أن لا يكون إيجابها له موقوفاً على معنى آخر يقارنه أو شرط وإن كان يصح وجود الشرط فى وجوده .

ومنها : أن لا يكون إيجابها مختصاً بعين دون عين أو وقت دون وقت . ولهذا الجملة نقول : إن علتين لا يصح أن يوجبا حكماً واحداً^(٢) .

فإن قال قائل : أليس فى المتكلمين من يذهب إلى أن العلة يجوز تقدمها للحكم وأن أسباب الأفعال هى علل لها وإن كان فيها ما يصح تقدمه ؟

قيل له : لم نقل إن ما ذكرناه فى معنى العلة مذهب جميع المتكلمين فىكون مأوردته قدحاً فى قولنا ، وإنما قلنا إنه اختيار شيوخرنا فمن خالفهم فى ذلك من المتكلمين فإنه لا يخلو من أن يكون مخالفاً فى المعنى أو فى العبارة . فإن خالف فى المعنى وانكر ان يكون ههنا معنى يوجب الحكم أو الحال للغير ومن حقه أن لا يتقدمه وأن لا يكون الحكم منفصلاً عنه فنحن نبين ذلك من طريق الدليل .

ويدل على أن وجود القدرة من غير أن يكون الحى قادراً بها يستحيل من حيث يؤدى إلى أن الصفة التى تقتضيها الذات بشرط الوجود وهى تعلق القدرة بمقدورها ، وإيجابها كون الغير قادراً يصح أن لا يحصل مع حصول الوجود ،

(١) فى المخطوطة (فاللغة) .

(٢) ووجه كون العلتين العقلتين لا توجبان حكماً واحداً على رأى بعض المتكلمين أن العلتين العقلتين لا يخلو إما أن تكونا مثلين أو خالفين فإن كانتا مثلين استغنى عن إحداهما بالأخرى . وإن كانتا خالفين فلا يجوز أن يُثبتا حكماً واحداً لأن العلة العقلية توجد لنفسها ، ومحال أن تكونا نفساهما مختلفين وتوجبان حكماً واحداً .

وهذا ينتقض القول بأنها مقتضية لها بشرط الوجود . ويؤدى أيضاً إلى أن لا يكون بينها وبين ماليس بقدره كالسواد وغيره فصل في تلك الحال ، ولا يعترض هذا قولهم : إن القدرة إذا صح وجودها وإن لم يصح الفعل بها في حال الوجود وإنما يصح في الثاني ولا يؤدى ذلك إلى أن لا يكون بينها وبين ماليس بقدره فصل ، وكذلك لا يمتنع وجودها وإن كان القادر إنما يصير قادراً بها في الثاني ، لأن صحة الفعل بها في الثاني لا يؤدى إلى وجودها متعريفية عن الصفة التى تقتضيها الذات ويفصل عنها ماليس بقدره من * حيث لم توجد إلا وهى موجبة لكون القادر قادراً ، وليس هكذا إذا جوز وجودها من غير أن يفعل^(١) بها قادر .

فاذا سلّم ما ذهبنا إليه في هذا الباب من طريق المعنى لم يبق إلا الخلاف في العبارة ، وهو استعمالهم هذه العبارة فيما يصح تقدمه على ما يوصف بأنه موجب له كالأسباب .

فالذى نحتاج إلى بيانه في هذا الموضوع هو أن اصطلاحنا أولى من اصطلاحهم ، والوجه بين في ذلك ، لأن استعمالنا أشبه بطريقة أهل اللغة من استعمالهم ، لأنهم إنما يستعملون هذه العبارة في الأمر الذى يكون تغير الحكم مقارناً له . والسبب يصح وجوده من دون وجود المسبب . ووصفه بأنه علة له يقتضى الخروج عن طريقة أهل اللغة فيما استعمالوا هذه العبارة فيه .

والثاني : إنهم قصدوا باستعمال هذه العبارة فيه ما اعتقدوا أن تغير الحكم يتعلق به . وقد علمنا أن المسبب إنما يتعلق على الحقيقة بالفاعل القادر عليه دون السبب وأن السبب جار^(٢) مجرى الآلة للقادر منا .

فان قال : فهل يجوز عندكم وصف مالا يجرى مجرى ما ذكرتم بأنه علة ؟

* بداية اللوحة : (١١١) .

- (١) في المخطوطة (بقدر) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (يفعل) .
- (٢) في المخطوطة (جارياً) وكتب الناسخ في الهامش (أظنه جارٍ) .

قيل له : لا يمنع استعمال هذه العبارة في غير المعنى الذى ذكرناه توسعاً لا حقيقة ، وهذا كقولنا إن علة احتمال الجوهر للعرض كونه متحيزاً ، فهذا إنما يطلقه على الضرب من التوسع . فأما حقيقة العلة العقلية فهى ما قدمنا ذكره .
فإن قال : أليس من قولكم : إن السواد علة لكون الأسود أسوداً ؟ .

قيل له :- لسنا نقول ذلك ، ولا يصح عندنا أن يقال إن السواد علة للأسود ، لأن الاستفادة بوصف الأسود بأنه أسود هو أن فيه سواد .

فلو قلنا : إن علة كونه أسوداً هى وجود السواد لكان الحاصل من هذا القول إن وجود السواد حجة في وجود السواد ، وهذا لا يصح ، وإنما يقول أصحابنا إن السواد علة لإجراء الوصف على الأسود بأنه أسود ، لأنه لولا وجود السواد فيه لما أجرى عليه هذا الوصف .

فإن قال : فالسؤال باقٍ لأن وجود السواد لا يكون موجباً لهذا الوصف ، فكيف يكون علة له ؟

قيل له : إنما كان يصح ما سألت عنه لو قلنا إن وصف السواد بأنه علة لوصف الأسود بأنه أسود مستعمل على الحقيقة وأن كونها علة في ذلك يجرى مجرى العلل العقلية . فأما إذا وصفناه بأنه علة على طريق التوسع وسلكتنا فيه طريقة اهل اللغة وأجريناها مجرى العلل اللغوية التى بينا فائدتها في استعمال اهل اللغة فالسؤال غير لازم .

وأما العلة الشرعية فإنها عبارة في اصطلاح الفقهاء عن الصفة التى يثبت تعلق الحكم الشرعى الثابت بالنص وما يجرى مجراه بها وتأثيرها فيه ، سواء كان الحكم إثباتاً أو نفيًا وإسقاطاً ، وسواء كان طريقة ثبوت تعلقه بها العلم الحاصل على دليل أو غالب الظن الحاصل عن أمانة على قول أكثر القائسين ، وعلى قول بعضهم يجب أن يكون طريق ثبوت ذلك العلم دون الظن .

فإن قال : ما المراد بقولكم إن الحكم يتعلق بها وقد علمنا أن الحكم الذى هو

فعل المكلف أو الجارى مجرى فعله من إقدام أو تجنب لا تأثير للصفة فيه ، لأن ذلك لو لم يقع لكانت الصفة التى هى علة الحكم مؤثرة فيه ألا ترى أن العقد المشتمل على التفاضل فى البر لو لم يتجنب لما أخرج ذلك علة تحريم التفاضل فيه من أن تكون مؤثرة فى الحكم .

قيل له : المراد بالحكم الذى يتعلق بالعلة فتكون هى مؤثرة فيه ليس ما يرجع إلى فعل المكلف * وإنما يرجع به إلى اللزوم فيما يلزم المكلف بحكم النص وما يجرى مجراه هو الحكم الذى تتعلق العلة به^(١) سواء حصل الامتثال أو لم يحصل . وهذا كما نقوله إن عقد النكاح علة فى حكم الاستمتاع ، وليس المراد به وقوع الفعل وإنما المراد به الاستباحة .

فإن قال : بماذا يقع الفصل بين العلة العقلية والعلة الشرعية ، وفى ماذا يتفقان .^(٢)

قيل له : العقلية لما كانت مؤثرة فى الحكم على طريق الإيجاب اقتضت الشروط التى ذكرناها ، وبيننا أن من حقها أن تختص بها من استحالة وجودها غير موجبة للحكم ، واستحالة كون إيجابها موقوفاً على شرط أو معنى آخر ، واستحالة وجودها مع انتفاء الحكم فى بعض الأعيان أو بعض الأوقات لأن تجويز وجودها مع انتفاء هذه الشروط ينافى كونها مؤثرة فى الحكم على طريق الإيجاب .

والعلة الشرعية لا تختص بهذه الشروط ، لأنها لما كان تأثيرها فى الحكم لا على طريق الإيجاب ، وإنما كان وجه تأثيرها كونها لطفاً للمكلف وداعياً إلى اختيار فعل آخر صار تأثيرها متعلقاً بالاختيار ، وما طريقه الاختيار لا يمنع أن يختلف حكمه فى الأعيان والأوقات ويختلف حكم الدواعى فى ذلك ، ولهذا لم يمنع فى

* بداية اللوحة : (١١٢) .

(١) . (به) ساقطة من المخطوطة . وأثبتها الناسخ فى الهامش بقوله : أظنه (به) .

(٢) ينظر فى الشرعيات ص ٢٨٢ حيث ذكر الفرق الأول بينهما .

العلة الشرعية أن تكون موجودة غير مؤثرة في الحكم ، ولم يجب أن يكون وجود الحكم تابعاً لوجودها في جميع الأوقات .

وأما الوجه الذى يجب اتفاهما فيه فهو أن العلة الشرعية لا بد من أن يكون لها من التعلق بالحكم التى هى علة^(١) له ماليس لغيره ، وأن يكون لها من التأثير فيه ماليس فى غيره حتى تكون بكونها علة له^(٢) اولى من أن تكون علة لغيره وإن كان مالها من التعلق والتأثير لا يجرى مجرى ما للعلة العقلية منهما .

ويجب أيضاً اتفاهما فى أن الحكم يجب أن يتبع العلة الشرعية أينما وجدت بعد تقرر الشرعية على ما تقررت عليه ، كما يجب ذلك فى العلة العقلية على . مذهب من يمنع من تخصيص العلة ، ولا يجب ذلك على مذهب من يجوز تخصيصها^(٣) .

فإن قال : فإذا قلتم إن العلة لا بد من كونها مؤثرة فى الحكم ، فهل تقولون إن الحكم من حقه أن يتبعها فى الأصل والفرع أو فى أحدهما ؟

قيل له : إذا كان المراد بقولنا إن الحكم يتبعها تأثيرها فيه وتعلقه بها ، فإننا نقول إن الحكم يتبعها فى الأصل والفرع . وإذا كان المراد بذلك .

ما يرجع إلى طريقة العلم بالحكم والعلة وما به يتوصل المجتهد إليه فإننا نقول : إن العلة هى التى تتبع الحكم فى الأصل ، والحكم لا يتبعها ، لأننا إنما نعلم ثبوت الحكم بالنص ، وما يجرى مجراه أولاً ثم نتوصل بذلك إلى معرفة العلة . وأما حكم الفرع فإننا نقول إنه تابع للعلة ، لأننا إنما نعرف علة حكم الأصل أولاً ثم نتوصل

(١) فى المخطوطة (الذى هو) .

(٢) (له) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

(٣) ذكر ابن النجار فى شرح الكوكب المنير عشرة أقوال فى تخصيص العلة ونسب القول بتخصيصها مطلقاً إلى جمهور الحنفية والمالكية والحنابلة وبه قال أبو يعلى وأبو الخطاب وذهب الشافعى وأكثر الصحابة وبعض المتكلمين والماتوريدى من الحنفية إلى بطلان تخصيص العلة مطلقاً . ويوجد بين هذين القولين أقوال تتضمن قيوداً فى القبول أو الرد .

بذلك إلى معرفة حكم الفرع .

فإن قال : فما المعلن بالعلة ، وهل بين المعلن والمعلول فرق ؟

قيل له : فأما المعلن فهو حكم الأصل فقط دون حكم الفرع^(١) ، لأن ذلك عبارة عن الحكم المعلوم ، والذي طُلب علته فأثبت منها ما دل الدليل عليه وحكم بكونه علة له ، وحكم الفرع لا يتأتى فيه ذلك ، لأنه إنما يصح إثباته بعد العلم بالعلة . وأما المعلوم فإنه لا يمتنع أن يكون عبارة عن حكم الأصل والفرع على وجه ، وأن يكون عبارة عن حكم الفرع على وجه آخر ، فالأول أن يكون المراد به ما تعلق بالعلة ، لأن حكمي الأصل والفرع جميعاً متعلقان بالعلة .

والثاني : أن يكون المراد به ما أثبت بعلة حكم الأصل ، لأن هذا يختص حكم الفرع ، وهذا كله طريقه الاصطلاح .

وأما الشبه فإنه في استعمال أهل اللغة عبارة *^(٢) ، عن ما اقتضى الاشتراك فيه تشابه المتشابهين^(٣) وتمائل المثليين^(٤) . ومن حق المتشابهين^(٣) والمثليين أن يقوم أحدهما مقام الآخر ويسد مسده ، فإن كان مثليين ومتشابهين^(٥) على الإطلاق وجب أن يقوم أحدهما مقام الآخر على الإطلاق ، وإن كانا متشابهين^(٥) على

(١) قال أبو الحسين في المعتمد ٧٠٥/٢ « المعلن : هو ما طلبت علته فعل بها » ، وهذا هو الحكم الثابت في الأصل . وأما المعلول : فهو الذي أثرته العلة وأنتجته ، وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل » وفي شرح الكوكب المنير ١٦/٤ المعلن : هو الحكم المستفاد من القياس . ونسب لأبي على الطبري الشافعي أنه يجعل المعلن المحكوم فيه . وأوسع من كتب في بيان حقيقة المعلول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٢٨/٢ حيث ذكر ثلاثة مذاهب . ولكنه ختم المسألة بأن الخلاف لفظي .

* بداية اللوحة : (١١٣) .

(٢) (عن) إضافة من المحقق لفساد المعنى بدونها .

(٣) في المخطوطة في الموضوعين [المشبهين] .

(٤) ينظر اللسان ٢١٨٩/٤ .

(٥) في المخطوطة (مشبهين) في الموضوعين .

التقييد وجب أن يقوم احدهما مقام الآخر في المعنى الذى تشابها^(١) وتمائلا فيه ، ولهذا لا يمتنع أن يقال على طريقة^(٢) اللغة أن السواد مثل البياض في الوجود وأن يقال ان السواد مثل السواد على الاطلاق .

وأما على طريقة المتكلمين من أصحابنا فالتشابه على الحقيقة عبارة عن اشتراك الذاتين في صفة الذات كالجوهريين والسوادين . فأما الاشتراك فيما لا يرجع إلى الذات فإنه لا يقتضى التماثل والتشابه^(٣) بين الذاتين على الحقيقة ، لأن ما يفيد^(٤) الاشتراك في صفة الذات فإنه يرجع إما إلى تشابه معينين في الذات سواهما ، كقولنا إن الأسنود مثل الأسود ، لأن المراد به أن السواد مثل السواد ، وقولنا إن زيدا مثل عمرو في سخائه او صلاحه وما يجرى مجرى ذلك ، لأن المراد به أن طريقته في أفعاله ومتصرفاته مثل طريقته . وإما أن يرجع إلى تشابه صفتين للذات مثل قولنا إن السواد مثل البياض في الوجود ، لأن المراد به أن وجوده كوجوده ، ولا يرجع في شىء من ذلك إلى تماثل الذاتين . وإنما الذى يفيد تماثلها على الحقيقة اشتراكهما فيما يخالف كل واحد منهما ما يخالفه وهو صفة الذات ، فقد بان بهذه الجملة أن التماثل بين الشئيين على الحقيقة إنما يحصل بالاشتراك في صفة الذات . فهذا هو الشبه الذى يعتبره شيوخنا المتكلمون .

فإن قال قائل : هذا الذى ذكرتم يؤدى إلى أنكم قد خرجتم باستعمال لفظة التشابه والتماثل عن طريقة أهل اللغة ، لأن المعنى الذى حققتموه في هذا الباب ، وذكرتم أن التماثل عبارة عنه مما لا يعرفه أهل اللغة .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأننا إذا عرفنا أن أهل اللغة قصدوا بوضع الاسم معنى واعتقدوا حصوله في موضع من المواضع فأجروا الاسم عليه ، وعلمنا

(١) في المخطوطة (اشتبها) .

(٢) لو قاله (أهل اللغة) لكان أولى .

(٣) في نسخة (الاشتباه) .

(٤) في المخطوطة (يبعد) .

نحن أن المعنى المقصود بالاسم إنما يحصل في غير الموضع الذي اعتقدوه فيه خصصنا الموضع الذي قد علمنا حصول المعنى المقصود بالاسم فيه باجرائه عليه دون ما غلطوا فيه ولا نكون بذلك خارجين عن طريقتهم في استعمال الاسم ، ولا ناقلين له عن موضوع اللغة^(١) . ألا ترى أن العرب لما استعملت اسم الإله فيمن يحق له العبادة ، واعتقدت في الأصنام أن هذا المعنى قد وجد فيها سمتها آلهة . ولما علمنا نحن أن المعنى المقصود بالاسم لا يصح في الأصنام وإنما يصح في القديم تعالى استعملنا الاسم فيه دون الأصنام ، ولا نكون بذلك خارجين عن طريقة اللغة ، وكذلك إذا عرفنا أنهم أفادوا بوصف الشيعين بأتهما مثلان ومتشابهان على الإطلاق أن ذات احدهما تقوم مقام ذات الآخر وتسد مسدها على أخص وجهه يصح هذا الحكم عليها ، لأن إطلاق التشابه يفيد ذلك ، وعلمنا أن هذا الحكم على أخص الجهات من حيث ينتفى مع حصوله حكم الخلاف بينهما على التحقيق لايتأتى إلا بالوجه الذي ذكرناه ، وهو * اشتراكهما في صفة الذات من الوجه الذي بيناه استعملنا هذا الاسم فيه حقيقة ولم نكن بذلك خارجين عن طريقة اللغة بل حقيقته في موضوع اللغة يقتضى ما قلناه ، كما بينا ذلك في وصف القديم تعالى بأنه إله دون الأصنام .

وأما على طريقة الفقهاء فالشبه هو المعنى الذي يحمل به الفرع على الأصل في حكمه إذا ثبت تعلق حكم الأصل به ، وقد بينا فيما تقدم أن في القائسين من يعتبر شبيهاً مخصوصاً ويحظى من يعتبر خلافه وإن جعله مقدوراً أو مؤدياً لما كُلف^(٢)

(١) عقد المصنف مسألة خاصة بعد خمس مسائل لاثبات الاسماء بالقياس وقال فيها : « والصحيح عندنا أن إجراء بعض الأسمى على المسميات من طريق القياس اللغوى يصح بأن يجرى على مسمى ما ثبت كونه اسماً لغيره عن العرب » .
* بداية اللوحة : (١١٤) .

(٢) الذي يظهر من كلام المصنف . وكما يفهم من كلامه المتقدم أنه يعنى بالشبه « هو ما يجمع بين الفرع والأصل . وهذا الشبه إما أن يظهر مناسبتة لحكم الأصل بذات =

فإن قال : هلا^(١) ذكرت مذهب من يقول من القائسين إن الشبه الذى يجمع به بين الأصل والفرع يجب أن يكون عليه دليل يؤدى النظر فيه إلى العلم وأن الحق معين فيه دون غيره ؟

قيل له : إنما لم نذكر قول هؤلاء فى هذا الموضوع لأنه نقل استعمالهم لذكر الشبه فيما يُجمع به بين الفرع والأصل وإنما يعبرون عنه بالعلة وإنما يستعمل ذكر الشبه من يذهب إلى الاجتهاد ولا يعين الحق فى أقاويل المجتهدين ، فهؤلاء الذين يستعملون ذكر الأشباه فى مسائل الاجتهاد دون القائلين بأن الحق فى واحد منها معين .

فإن قال : أليس قد يقول الفقهاء إن شبه هذا الفرع بهذا الأصل شبه صحيح وأن شبهه بأصل آخر فاسد ، فلم قلت أن الشبه عندهم عبارة عن المعنى الذى يجمع به بين الفرع والأصل فى الحكم ؟ .

قيل له : إنما أردنا بذلك أن الشبه المعتبر فى باب القياس ، وفى إثبات الحكم هو ما ذكرناه ، ولم نرد به أن لفظ الشبه لا يستعملونه فى غير هذا المعنى على وجه من الوجوه ، ولا إشكال فى أن الشبه المستعمل فى طريقة الفقهاء وعرفهم إنه^(٢) عبارة عن شبه مخصوص^(٣) دون جميع الأشباه التى تجمع الفرع والأصل . ألا ترى

= الوصف فهذا هو المناسب وهو ظاهر فى التعليل ولا مجال للاختلاف فيه عند من يعتد بقولهم إذا توفرت الشروط اللازمة ، وإما أن لا يكون مناسباً بذاته ولكن يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته ، فهذا هو الشبه اصطلاحاً الذى عليه كثير من الأصوليين ، وهو أقل درجة من الأول ومحل خلاف فى حجيته . وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه ، وهذا هو الطرد ، وهو الذى ذهب الجمهور لمنع اعتباره والتعليل به .

(١) فى المخطوطة (هل لا) .

(٢) فى المخطوطة (إنها) .

(٣) وهو المناسب للحكم بذاته أو مستلزم للمناسب بذاته دون سائر الأشباه .

انهم إذا أطلقوا القول بأن الأرز له شبه^(١) بالبر في تحريم التفاضل لم يعقل من ذلك إلا شبه مخصوص دون سائر الأشباه التي يشتركان فيها^(٢) من كونهما موجودين وجسمين وملونين ، وما يجرى مجرى ذلك مما يكثر إحصاؤه ، على أنهم إنما يقولون إن تشبيه هذا الفرع بالأصل فاسد بالشبه الذي يعتبره بعض القائسين في حمل الفرع عليه وإن لم يكن ذلك صحيحاً عند غيره . فقد ثبت أن الشبه المستعمل في عرف الفقهاء لا يخرج معناه عما ذكرناه ، وإذا ثبت بما بيناه من معنى العلة والشبه على عرف الفقهاء واصطلاحهم ثبت أن المعنى الذي يجمع بين الفرع والأصل في الحكم يسمى علة وشبهاً^(٣) على ما بيناه .

(١) في المخطوطة (شبهها) .

(٢) في المخطوطة (فيه) .

(٣) العلة والشبه عند المصنف مترادفان ، وفرق غيره بين قياس العلة وقياس الشبه حيث أن الوصف في الأول ينبغي أن يكون الوصف مناسباً لحكم الأصل . وفي الثاني لا تتحقق المناسبة بذاته ولكنه يكون مستلزماً للمناسب كما بينا . وأما الغزالي فذكر أن الشبه يطلق على كل قياس مما يناسب ما ذهب إليه المصنف هنا . وكلام قاضي القضاة في التفريق بين العلة والشبه في الشرعيات ص ٣٥٣ أوضح منه هنا .

مسألة (١)

قال : ذهب نفر من أصحاب الشافعى وغيرهم إلى أن جرى العلة في معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى يدل على صحتها^(٢) .

وعند شيوخنا المتكلمين ومن يحصل من الفقهاء إن ذلك لا يدل على صحة العلة . وهو الذى ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله^(٣) وحكاه عن الشيخ أبى الحسن

(١) بحث جمع من الأصوليين هذه المسألة في مسالك العلة وبعضهم في أقسام القياس وينظر كل مايتعلق بها في : المحصول ٣٠٥/٢/٢ ، البرهان ٧٨٨/٢ التمهيد ٣٠/٤ . منتهى ابن الحاجب ص ١٨٥ ، احكام الأمدى ٣٠١/٣ جمع الجوامع مع البنائى ٢٩١/٢ روضة الناظر ص ٣٠٩ ، اللمع ص ٦٣ المسودة ص ٤٢٧ إرشاد الفحول ص ٢٢٠ نهاية السؤل مع البدخش ٧٢/٣ المستصفى ٤٤٣ المنحول ص ٣٤٠ . الوصول إلى الأصول ٣٠٣/٢ . المعتمد ٧٨٦/٢ ، القياس الشرعى لأبى الحسين ١٠٣٨/٢ الشرعيات ص ٣١٣ شرح الكوكب المنير ١٩٨/٤ ميزان الأصول ص ٦٠٥ الإبهاج ٧٨/٣ . احكام الفصول للباجى ص ٦٤٩ .

(٢) نسب هذا القول الأسنوى في نهاية السؤل للغزالى في شفاء الغليل وللرازى في الرسالة البهائية وللأرموى صاحب الحاصل والبيضاوى ونقله الشيخ أبو اسحاق في التصرة ص ٤٦٠ عن أبى بكر الصيرفى ونقله الباجى عن الصيرفى وعن الحسن بن القصار المالكى . ونسبه الرازى في المحصول لكثير من قدماء الشافعية . ونسبه في الشرعيات لكثير من الشافعية ، ونسبه في التمهيد لبعض الشافعية كالصيرفى . ونسبه إمام الحرمين في البرهان وابن السبكى في الإبهاج لبعض الحنفية . ونسب إمام الحرمين للكرخى أنه قال : التعلق به مقبولاً جداً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا فتوى .

وقال الرازى في المحصول : ومن فقهاؤنا من بالغ فقال : مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية . وهذا قول ثالث في المسألة .

(٣) قال بهذا القول جماهير العلماء واختاره أكثر المصنفين والمتأخرين . وشنع بعضهم =

رحمهما الله^(١) .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه منها :

(الأول)^(٢) : قول الله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾^(٣) قالوا : فنبه تعالى على أن مالا تناقض فيه فمن سبيله أن يكون صحيحاً وأن يكون من عنده .

(الثاني) : إن قصور العلة عن كونها جارية في معلوماتها إذا كان يدل على فسادها فجزئياً^(٤) في المعلومات يجب أن يدل على صحتها .

(الثالث) : إن هذه العلة لو كانت فاسدة لدلت الأصول على فسادها ، وإذا لم يكن في شيء من الأصول ما يدفعها ويدل على فسادها وجب أن يحكم بأنها غير فاسدة * وإذا لم تكن فاسدة وجب أن تكون صحيحة .

(الرابع) : إنها لو لم تكن صحيحة لقاومها ما يخالفها ، لأن الحق هو الذي لا يجوز أن يقاومه ما يخالفه ، فأما الباطل فلا يمتنع أن يقاومه ما يخالفه .

(الخامس) : إن ورود التعبد بالقياس إذا كان يقتضى صحة القياس على كل

= على القائلين بالقول الأول . نقل إمام الحرمين في البرهان ٧٩١/٢ عن الباقلاني والأستاذ أنهما قالوا : من طرد عن غرة فهو جاهل غبي ، ومن مارس قواعد الشرع واستجاز الطرد فهو هازيء بالشرعية مستهين بضبطها ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٢٠ عن القاضي حسين أنه لا يجوز أن يدان الله به . ونقل عن أبي السمعان قوله : « وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلاً على صحة العلية حشوية أهل القياس . وقال ولا يعد هؤلاء من جملة أهل القياس .

(١) مانسبه لأبي الحسن الكرخي مخالف لمانسبه إليه إمام الحرمين في البرهان ٧٨٩/٢ .

(٢) رقت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التي أوردها المصنف مرقمة .

(٣) سورة النساء : ٨٢ .

(٤) في المخطوطة (مجريها) وفي الهامش أظنه (فجزئياً) .

* بداية اللوحة : (١١٥) .

أصل يمكن القياس عليه^(١) ما لم يمنع من ذلك مانع ، فكذلك يجوز أن نجعل كل صفة للأصل علة ونقيس عليها إذا أمكن إجراؤها في المعلولات ، ولا يلزم أن نخص بذلك صفة دون صفة كما لا يلزم أن نخص بالقياس على مانقيس عليه أصلاً دون أصل .

والذي يدل على أن ما ذهبوا إليه لا يقتضى صحة العلة أن إثبات الصفة علة هو حكم من الأحكام فكما يجوز أن نثبت حكماً شرعياً ويقتضى^(٢) اثباته على أن نحكم بمثله في نظائر الموضع الذي اثبتناه فيه لا يرجع في ذلك إلى دلالة تدل على صحته ثم يحكم بمثله في نظائره ، وكذلك الصفة لا يجوز أن يعتمد في إثباتها علة على أن نلحق الحكم بها أينما وجدت . وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون دليل صحة الحكم ما يكون تعلقه به ، كتعلقه بما علم فساد ، لأن ما يدل على صحة الشيء يجب أن يكون له من التعلق ما لا يصح تعلقه بالفساد ، وقد علمنا أن هذه الطريقة يمكن حصولها في العلة الفاسدة كما يمكن في العلة الصحيحة ، وهذا يمنع من كون ذلك أمارة ودلالة على صحة الصحيح منها ، وأيضاً فإن تعلق الحكم بالعلة أينما وجدت إنما يصح بعد ثبوت كونها علة^(٣) وقيام الدلالة على ذلك ، وكيف يصح أن يقال : إن إجراءاتها في المعلولات يدل على صحتها ، وجواز اجرائها في معلولاتها فرع على العلم بصحتها . وهذا يؤدي إلى الاستدلال بالفرع على الأصل ، ويؤدي أيضاً إلى أن الحكمين اللذين أحدهما صحة العلة والآخر صحة إجراءاتها في معلولاتها كل واحد منهما علة في صحة الآخر ، لأن إجراء العلة في معلولاتها لا يصح إلا بعد العلم بكونه علة ، فإذا كان جريها في معلولاتها علة

(١) (عليه) إضافة من المحقق .

(٢) في المخطوطة (في إثباته) .

(٣) وفي كتاب القياس الشرعي لأبي الحسين ١٠٣٨/٢ « كان ينبغي أن يدل المعلل على صحتها في الأصل أولاً حتى يحسن منه أن يعلق الحكم بها في الفروع ، فقد علم أن جريان العلة في معلولها فرع على إقامة الدلالة على صحتها فلا يجوز أن يجعل دليلاً على صحتها » وانظر المعتمد ٧٨٦/٢ ، وإحكام الفصول للبايجي ص ٦٤٩ .

صحتها كان كل واحد من الحكمين علة في صحة علة^(١) الآخر . وهذا محال ، فما يؤدي إليه يجب أن يكون فاسداً . وأيضاً فإن الحاصل من قول من يعتبر في صحة العلة جريها في معلولاتها إنه يقول إن حكمي في موضع من المواضع بصحة شيء يدل على صحته اذا حكمته به في موضع آخر ، وإن ما^(٢) أدعيه في موضع يصح بما أدعيه في موضع آخر . وهذا ظاهر الفساد .

فإن قال قائل : لسنا نقول إن جرى العلة في معلولاتها يدل بمجرد وانفراده على صحتها ، وإنما نقول إن جريها في المعلولات من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى تدل بمجموعها على صحتها ، فما دللت به على فساد اعتبار جريها في معلولاتها لا يقدر فيما يذهب إليه .

قيل له : ما أضفتم إلى جريها في معلولاتها من الوجهين الآخرين إذا كان سبيلهما سبيل الوجه الأول من أنه لا يجوز أن يكون دلالة على صحة العلة لم يكن لضمها^(٣) إليه تأثير في ذلك . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يعتبر في صحة العلة أن شيئاً من الأصول لا يدفعها ، كما لا يجوز أن يعتبر استمرارها في الأحكام ، لأن الشيء لا يجوز أن تعلم صحته بأن لا يدفعه شيء من الأصول . ألا ترى أن إثبات أصل زائد على الأصول الشرعية المعروفة لا يدفعه شيء من الأصول * ولا يدل ذلك على صحته .

فإن قال : هذا مما تدفعه الأصول ، لأن الأصول قد اقتضت فساد أصل شرعي لا يدل عليه شيء من الأدلة الشرعية .

قيل له : إن كنت تعبر عما لا دليل على صحته بأن الأصول تمنع منه فالعلة

(١) في المخطوطة (في علة) وحذفت (في) لزيادتها .

(٢) في المخطوطة (إنما) .

(٣) في المخطوطة (لضمها) وفي الهامش كتب الناسخ (اضمه لضمهما) وهو الصواب .

* بداية اللوحة : (١١٦) .

التي سبيلها ما ذكرناه يجب أن تكون مما تدفعها الأصول من حيث لم يدل الدليل على صحتها . فمتى أردت بدفع الأصول لصحة الشيء هذا المعنى لم نسلم لك أن تقول إن هذه العلة لا يدفعها شيء من الأصول .

فإن قال : لو كانت هذه العلة فاسدة لدل شيء من الأصول على فسادها ، فإذا لم يدفعها شيء من الأصول علمنا أنها ليست بفاصلة ، وإذا لم تكن فاسدة وجب كونها صحيحة .

قيل له : كون الأصول غير دافعة لها ودالة على فسادها لا يقضت صحتها ، بل إنما يعلم صحتها بدلالة مبتدأة تدل على ذلك ، لأن انتفاء طريق الفساد عن الشيء لا يدل على صحته ، وإنما يفيد المنع من القطع على فساد . فإذا لم يقطع على فساد الشيء لا يجب أن يقطع على صحته ، وإنما الواجب في ذلك التوقف وتجويز كلا^(١) الأمرين . وهذا يبين فساد ما اعتبروه من الوجه الثاني أيضا ، وهو أن كون الأصول غير دافعة لما يدل على صحتها .

فإن قال : أليس من أصلكم أن الشيء إذا كان لا يخلو من صفتين وعلم انتفاء احدهما وجب أن يعلم حصول الأخرى . فإذا ثبت هذا وجب متى علمنا أن العلة غير فاسدة من حيث لا يدل شيء من الأصول على فسادها ، ولو كانت فاسدة لكان على ذلك دليل بأن يعلم صحتها .

قيل له : الأصل الذي حكيته عنا صحيح ، وما ركبت عليه فاسد ، لأن ذلك الأصل إنما يقتضى أنامتى^(٢) علمنا أن الشيء ليس بفاصل علمنا صحته ، وما اعتبرته من كون الأصول غير دافعة لليلة ولا دلالة^(٣) على فسادها لا يعلم به^(٤) أنها غير فاسدة ، لما قد بيناه من أن انتفاء الدليل على فساد الشيء إنما يفيد المنع من

(١) في المخطوطة (كلى) .

(٢) في المخطوطة (متا) .

(٣) أى لا يوجد دليل .

(٤) الضمير في (به) راجع لكون الأصول غير دافعة ولعدم وجود دليل على الفساد .

القطع على فسادة ، ولا يمنع من تجويز ذلك ، وقولك إنها لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل ، فإنه لا يصح أيضاً ، لأن ذلك إنما يجب إذا تعبدنا بالعلم بفساده ، فأما إذا كان الواجب علينا في الشيء أن لا نقطع على كونه صحيحاً ولا فاسداً ، وإنما يعتبر في القطع على صحته وفساده قيام الدليل على كل واحد من الأمرين ، فإن دل الدليل على صحته حكمنا^(١) بذلك فيه ، وإن دل الدليل على فسادة قطعنا عليه . وإن لم يقد دليل على واحد من الأمرين توقفنا فيه . فقد فسد قولك إن انتفاء دلالة الأصول على فسادها يوجب القطع على أنها غير فاسدة ، وإذا لم يثبت باعتبارك كونها غير فاسدة لم يثبت كونها صحيحة ، فإذا قال إذا كان من طريق صحته العقل المجرد فمتى^(٢) لم يمنع منه الحس وجب أن يقطع على صحته ، فكذلك ما يكون طريق معرفته الشرع ، إذا لم تمنع الأصول الشرعية منه وجب أن يحكم بصحته .

قيل له : الأمر كما توهمته ، لأن ما طريقه العقل لا تمتنع صحته بأن لا يمنع مجرد العقل منه ، وإنما يتوقف فيه ويجوز ذلك وخلافه . ألا ترى أن مجرد العقل لا يمنع من تجويز قدم الأجسام ، ولهذا^(٣) لا يعلم العاقل المشاهد للجسم قبل النظر في الدليل استحالة كونه قديماً ، بل يجوز كونه قديماً كما يجوز كونه محدثاً ، وإنما يعلم حدوثة واستحالة القدم عليه بالنظر في الدليل .

وعلى هذه الطريقة يجوز العقلاء في كل شخص قبل النظر في الدلالة أن يكون نبياً كما يجوز كونه غير نبى ، لأن العقل لا يدفع بمجرد واحد من الأمرين ، ثم لا يجوز إثبات كونه نبياً إلا إذا قام الدليل على ذلك * وهكذا كون الشيء محسوساً لأن ما يجوز العقل كونه محسوساً لا يجوز القطع على أنه مما يحس إلا بعد

(١) في المخطوطة (حكمنا) .

(٢) في المخطوطة (فمتا) .

(٣) في المخطوطة (ولهذا) .

* بداية اللوحة : (١١٧) .

قيام الدلالة على ذلك . فإما ما حصل محسوساً فإنما نقطع على أنه على الصفة التي تناوله الحس عليها لقيام الدلالة على أن الإدراك من حقه أن يتناول المدرك على ماهو عليه .

فإن قال : أليس تقطعون على أن الله تعالى لم يفرض صلاة سادسة بأنه لو كان تعالى فرضها لكان على ذلك دليل^(١) ، وكذلك نقول إن هذه العلة لو كانت فاسدة لكان على فسادها دليل .

قيل له : هذا لا يلزم من وجهين :

أحدهما : إنا إنما اعتبرنا في الصلاة السادسة ما ذكرته لتقدم علمنا بأنها لو كانت مفروضة لكان الله تعالى ينصب عليها دليلاً يمكننا الوصول به إلى ذلك ، فإذا فقدناه وجب القطع على أنه تعالى لم يفرضها وكنا متعبدين بأن لا يجوز كونها مفروضة^(٢) ، وهذا لا يتأتى في العلة إذ^(٣) لم يثبت أن كل علة لا يعلم صحتها لا^(٤) يعلق الحكم^(٥) بها لأجل ذلك . فإننا متعبدون بالعلم بفسادها وأن لا يجوز كونها علة ، بل هذا القدر كافٍ في المنع من تعلق الحكم بها إذا سبرناها فلم نجد

(١) أنظر هذا الاعتراض وجوابه في المعتمد ٧٨٧/٢ .
(٢) ذكر الأصوليون من الأدلة المتفق عليها بأن الأصل براءة الذمة من الواجبات ، ولا تشغل الذمة بشيء إلا إذا قام الدليل الشرعي على شغلها فالأصل براءة الذمة من الصلوات حتى قام الدليل الشرعي يشغلها بخمس صلوات وبقيت الذمة فيما عداها بريئة . وبهذا نفى وجوب صلاة سادسة .

(٣) في المخطوطة (إذا) .

(٤) في المخطوطة (فلا) .

(٥) في المخطوطة (العلم) بدل (الحكم) .

دلالة تدل على صحتها يعلم حينئذ أنا لم نتعبد بتعلق الحكم بها ، إذا لو تعبدنا بذلك لكان على صحتها دليل فتكون هذه الطريقة دلالة على فسادها ، كما أن فقد دلالة شرعية على وجوب صلاة سادسة يكون طريقاً للدلالة على سقوطها من الوجه الذى بيناه .

والثانى : إن مثل هذا الاعتبار إنما يصح فى النفى لا فى الإثبات لأننا نقطع بانتفاء دليل الشئ على نفى وجوبه . فإما إثبات وجوبه فلا يصح إلا بدليل مبتدأ . وهذا يبين الفصل بين الموضوعين . وإن نفى وجوب صلاة سادسة يصح من حيث انتفت الدلالة على فسادها^(١) ، وإن كان لا يكفى فى إثبات الحكم انتفاء الدليل على فساده بل يحتاج فى الإثبات إلى دليل مبتدأ^(٢) .

فإن قال : أستم تقولون إن هذه العلة التى نذهب إليها فاسدة ، فلم حكمتم بفسادها وقد سلمتم ما قلناه من أن شيئاً من الأصول لا يدل على فسادها ؟

قيل له : لسنا نقول إن علتكم فاسدة ، وكيف نقول ذلك ونحن نجوز أن يدل عليها دليل ، وإنما نقول ما^(٣) استشهدتم به على صحتها لا يدل على ذلك ، ولا يجوز أن يكون هذا الاستشهاد طريقاً إلى العلم بصحتها . وهذا لا يمنع من أن ننظر فيها ، فإذا ثبت كونها علة لبعض الأدلة حكمتنا بصحتها ، وإن لم يثبت ذلك حكمتنا بأنها غير صحيحة من حيث علمنا أن صحتها تقتضى حصول الدليل على

(١) وفى المخطوطة (فسادها) وأظن أن الصواب (وجوبها) والله أعلم .
(٢) وقال أبو الحسين فى المعتمد ٧٨٨/٢ : « يكفى فى النفى فقد دلالة الإثبات ، ولا يكفى فى الإثبات فقد دلالة النفى . ألا ترى أنا ننفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها » .
(٣) فى المخطوطة كلمة غير مقروءة قدرتها (ما) لحاجة العبارة إليها .

ذلك (١) .

والجواب عن أول ما احتج به مخالفونا (٢) إن التعلق بالآية (٣) التي ذكروها على موضع الخلاف في نهاية البعد ، لأن المراد بالآية هو القرآن فقط دون ماسواه لأنه تعالى بيّن أنه إذا كان مع كثرتة وكثرة مافيه من الاقاصيص والأخبار عن الأمور الماضية والمستقبلية والغيوب والأحكام سليماً من التناقض مع علمنا من طريق العادة بأن الكلام الموضوع وما يصدر عن البشر فيما يجرى هذا الجرى لا يسلم من التناقض علم أنه ليس من كلام البشر وأنه من قبل الله تعالى ، فما سوى القرآن لا يجوز أن يكون مراداً بهذه الآية . يبين صحة هذا ماقد علمناه من أن كثيراً من الأشياء الفاسدة قد تسلم من التناقض .

والجواب عن الثاني : إنه فاسد من وجهين :

أحدهما : إن أرادوا بقولهم إن قصور العلة عن الجرى في معلوماتها يدل على

(١) ويضاف لما ذكره المصنف من الأدلة الدالة على فساد التعليل بالوصف الطردى . ما نقل من الأحكام التي اعتمد بعض فقهاء ماوراء النهر من الحنفية وغيرهم في التوصل إليها على اعتبار الوصف الطردى كقولهم في السعى : إنه سعى بين جبلين فلم يكن ركناً في الحج كالسعى بين جبل نيسايور . وقولهم في وطء الثيب لا يمنع الرد بالعيب ، لأنه شروع في نافذ أشبه الشروع في الرقاق . أو قولهم : أدخل العضو في المدخل أشبه إذا أدخل رجله في الخف . وقولهم في القهقهة اصططكك الأجرام العلوية فأشبهه الرعد . وقولهم في مس الذكر : مس آلة الحرث فلا ينقض الوضوء كمس الفدان . وقولهم في مس الفرج طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء كمس البوق . وغيرها من الأمثلة التي يستحى من ذكرها ، لأنها تدل على التلاعب في إثبات الأحكام الشرعية مما يدل على فساد ماذهبوا إليه .

(٢) وهم القائلون بأن جرى العلة في معلولاتها من غير أن يدفعها أصل أو تقاومها علة أخرى دليل على صحتها .

(٣) وهي قوله تعالى ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ .

فسادها حال تخصيص العلة فإنه غير مسلم عند كثير ممن يخالفهم ، وإن أرادوا به كونها غير * متعدية إلى الفروع ففي ذلك خلاف أيضاً ، فاستدلواهم به يكون أوضح فساداً^(١) إلا أن أكثر من يخالفنا في هذه المسألة ولا سيما أصحاب الشافعي منهم ، فإنه يذهب إلى القول بصحة العلة التي لا تتعدى إلى الفروع ، فقد بان بهذه الجملة أنهم بنوا استدلالهم على الدعوى المجردة^(٢) .

والثاني : إننا لو سلمنا أن قصور العلة يدل على فسادها لكان جريها لا يجب أن يدل على صحتها ، لأن انتفاء ما يوجب فساد الشيء لا يدل على صحته ، فهذا أيضاً يبين أنهم لم يعتمدوا فيما احتجوا به إلا على دعوى فاسدة^(٣) .

والجواب عن الثالث : ما بيناه من أن انتفاء طريق فساد الشيء لا يدل على صحته . فقولهم : إنها لو كانت فاسدة لكان في الأصول ما يدفعها لا يصح أن يكفى في المنع من تعليق الحكم بها أن لا تشهد الأصول بصحتها ، ولا يدل دليل على كونها علة ، فأما كون الأصول دافعاً لها ودالاً على فسادها فذلك مستغنى عنه .

والجواب عن الرابع : إن اعتبارهم في صحة العلة أن لا تقاومها علة أخرى ظاهر الفساد ، لأن مقاومة إحدى العلتين الأخرى لا يدل على فسادها ، فكذلك

* بداية اللوحة : (١١٨) .

(١) في المخطوطة (فساد) .

(٢) خلاصة هذا الجواب : إنه لا يسلم لهم مادعوه من أن قصور العلة عن الجرى في معلولاتها دليل على فسادها سواء كان المقصود حال تخصيص العلة أو حال كونها غير متعدية . لأنه يوجد من يجوز تخصيص العلة ويوجد من يعلل بالعلة القاصرة . وإذا لم يسلم بحكم الأصل بطل ما ألزمه عليه .

(٣) وهذا الجواب مبني على نفي الفارق . فلو سلمنا جديلاً بأن قصور العلة عن الجرى في معلولاتها دليل على فسادها ، لانسلم أن جريها دليل على صحتها .

انتفاؤها لا يدل على صحتها ، لأن العلة إنما تقاوم الأخرى إذا كانت كل واحدة منهما صحيحة . فأما الفاسدة فيكفي في بطلان تعلق الحكم بها فسادها ، ولا نحتاج في المنع من إثبات الحكم إلى أن نبين مقاومة غيرها لها ، ولذلك اختلف الفقهاء في العلتين إذا تقاومتا . فمنهم من اعتبر الترجيح ، ومنهم من ذهب إلى أن المجتهد يكون محيّراً في حكميهما^(١) . وهذا يبين أن مقاومة إحدى العلتين للأخرى يتبع صحتها ، وإذا صح هذا بطل اعتبارهم في فساد العلة أن تقاومها علة أخرى ، وفي صحتها أن لا تقاومها .

فأما قوهم : إن الحق لا يقاومه خلافه ، وإنما يصح ذلك في الباطل ، فإنه دعوى أيضاً ، لأن الحق قد يقاومه حق آخر مخالف له ، ويكون كل واحد منهما حقاً كالأحكام التي يذهب إلى التخيير فيها ، مثل الكفارات وغيرها^(٢) . وإذا جاز

(١) لو صح ماقلوه من أن تعارض العلة دليل على فسادها لما أجمع الأصوليون على إفراد تعارض العلة بفصل خاص في التعارض والترجيح . وتعارض العلة يكون لأسباب كثيرة منها :

- ا - كون إحداها منعكسة والأخرى غير منعكسة .
- ب - كون إحداها متعدية والأخرى قاصرة .
- ج - كون إحداها أكثر فروعاً من الأخرى .
- د - إحداها مستندة لأصول والأخرى خلاف ذلك .
- هـ - كون أصل إحداها مجمعاً عليه والأخرى ليس كذلك .
- و - كون إحداها تضمنت نفياً والأخرى إثباتاً .
- ز - كون إحداها تعم الأحوال والأخرى تختص ببعضها وغير ذلك مما يدل على أن تعارض العلة لا يدل على فسادها مطلقاً .

(٢) الحق قد لا يتعدد في الموضوع الواحد ، وقد يكون الحق نسبياً بعضه أرجح من بعض وقد يختلف الحق بحسب الأحوال والأشخاص . ففي الكفارات لا توجد خصلة منها أرجح مطلقاً بل قد تكون إحداها أرجح بالنسبة لشخص والأخرى أرجح لآخر . فقوهم إن الحق لا يقاومه حق آخر ليس بمطرد .

ذلك في الأحكام الشرعية جاز أيضاً في العلل الجالبة لها ، فقد صح بما بيناه أيضاً
أن ما تعلقوا به من هذا الوجه دعوى غير مسلمة .

والجواب عن الخامس : إن ماجوزناه من القياس على كل أصل يمكن القياس
عليه إذا لم يمنع من ذلك مانع بعد ورود التعبد بالقياس لا يؤدي إثبات الأحكام في
الفروع ابتداء من غير دلالة ، وليس هكذا صفات الأحكام ، لأننا إذا جعلنا أى
وصف شئنا من أوصافها علة من غير دلالة ، ثم اجريناها في المعلولات أدى ذلك
إلى إثبات الأحكام ثم^(١) ابتداء من غير دلالة ، وهذا معلوم فساده ، فهذا هو
الفصل بين الموضعين .

(١) في الحاشية كتب الناسخ مشيراً إلى (تَمَّ) (أظنه به أو بها) . والذي يبدو لي أنه
توهم أنها (تُمُّ) العاطفة . فلم تستقم العبارة في ظنه .

مسألة (١)

قال : ذهب عامة الفقهاء إلى أن الصفة إذا وجد الحكم بوجودها وارتفع عند ارتفاعها كان ذلك دلالة على صحة كونها علة له ، ثم يختلفون :
فمنهم من يقول : إن هذه طريقة تدل على صحتها ورد التعبد بالقياس او لم يرد

(١) هذه المسألة عنون لها أكثر الأصوليين كابن السبكي في الابهاج والأسنوى والشوكاني والرازي وابن قدامة وابن النجار وغيرهم بالدوران . وعنون لها الأمدى وإمام الحرمين وابن الحاجب وابن برهان وغيرهم بالطرد والعكس . وانفرد أبو الخطاب بتسميتها « السلب والوجود » .
والدوران : هو « وجود الحكم لوجود وصف وزواله لزواله » وهو إما أن يكون في محل واحد كالاسكار في العصير ، فقبل أن يوجد الاسكار كان حلالاً ، فلما حدث الاسكار حرم ، فلما زال الاسكار وصار حلالاً صار حلالاً . وإما في محلين كالطعم في تحريم الربا ، فإنه لما وجد الطعم في التفاح كان ربوياً ، ولما لم يوجد في الحرير مثلاً لم يكن ربوياً . فدار جريان الربا مع الطعم .

وينظر مايتعلق بالمسألة في : المستنصر ص ٤٤١ ، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٤٧٦ ، شرح الكوكب المنير ١٩١/٤ ، المحصول : ٢٨٥/٢/٢ ، المنحول ص ٣٤٨ ، اللمع ص ٦٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤/٤ ميزان الأصول ص ٥٩٩ ، روضة الناظر ص ٣٠٨ ، المعتمد ٧٨٤/٢ ، نهاية السؤل ٦٨/٣ ، البرهان ٨٣٥/٢ الشرعيات ص ٣٣٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٢١ ، الابهاج ٧٢/٣ ، جمع الجوامع ٢٨٩/٢ ، الاحكام للامدى ٢٩٩/٣ ، المسودة ص ٤٠٦ ، ٤٢٧ ، الوصول إلى الأصول ٢٩٩/٢ منتهى ابن الحاجب ص ١٨٧ ، شفاء الغليل ص ٢٦٧ مفتاح الوصول ص ١٥٠ ، شرح تنقيح الفصول ص ٣٩٦ ، تيسير التحرير ٤٩/٤ ، كشف الاسرار على البزدوى ٣٦٥/٣ ، أصول السرخس ١٧٦/٢ ، مسلم الثبوت . ٣٠٢/٢

ومنهم من لم^(١) يشترط ورود التعبد به .

ومنهم من يشترط أن لا يكون هناك صفة أخرى تجرى هذا الجرى .

ومنهم من لا يشترط .

والذى حصله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في هذا الباب ومن تابعه من شيوخنا أن الصفة إذا جرت هذا الجرى كانت علة للحكم ، لكن الذى يدل على صحة كونها علة ليس هو ما اعتبروه من وجود الحكم بوجودها وارتفاعه عند ارتفاعها ، وإنما الذى يدل على ذلك ما نبينه^(٢) .

واحتج من ذهب إلى القول الأول في ذلك بأن هذه الطريقة طريقة عقلية في

(١) السياق لا يقتضى وجود (لم) لأن هذا على وجودها نفس القول الأول .
(٢) نقل الاتفاق على كون الدوران علة في الأحكام العقلية جمع من الأصوليين كالسمرقندى في الميزان وأبو الحسين في المعتمد وغيرهم وأطبق الأصوليون على أن بعض المعتزلة يقولون بأنها تفيد العلية قطعاً منهم ابن السبكي في الابهاج ، والأمدي في الاحكام والرازي في المحصول وابن النجار في شرح الكوكب المنير وغيرهم . وهو ظاهر كلام أبي الحسين في المعتمد والمصنف هنا . إلا أن عبد الجبار في الشرعيات ص ٣٣٣ قال : « يكون علة سيما إذا علم أنه لا يشركه في ذلك غيره » وظاهر كلامه هنا وكذلك في الشرعيات أنه لاخلاف بين القائلين في أنها طريق صحيح في إثبات العلة الشرعية . وهذا غريب جداً . فالمخالفون للتعليل بها هم عدد لا يستهان به منهم الأمدي ونسبه للمحققين في الشافعية وقال بعدم الحجية الباقلاني على مافي البرهان وغيره وأخطأ الأمدي في نسبة القول بالحجية إليه . وقال بعدم الحجية أبو الخطاب . ونسب الشوكاني هذا القول لأبي منصور وابن السمعاني والشيخ أبي اسحاق وابن الحاجب والأمدي .

وذهب فريق آخر إلى القول بحجيتها إذا عضدها غيرها ، فالغزالي في المستصفى اشترط السبرو التقسيم . واشترط الصفى الهندي عدم وجود المزاحم . وذهب قوم لكونها تفيد العلية ظناً منهم : الرازي وإمام الحرمين وابن السبكي وابن برهان ونسبه لأكثر الفقهاء ، وابن قدامة ونسبه ابن النجار لأكثر الحنابلة والمالكية والشافعية واختاره .

الدلالة على صحة العلل العقلية ، لأن الذى يعلم به أن العلة العقلية علة للحكم العقلى هو وجود * الحكم عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه ، فإذا كانت هذه الطريقة دالة على صحة العلة العقلية ، فبأن تدل على صحة العلة الشرعية أولى .

وقالوا أيضاً قد علمنا أن غاية قوة العلة الشرعية أن تكون مثل العقلية ، فإذا ثبت العلة الشرعية بمثل ما ثبت به العلل العقلية لم يحتج فى إثباتها إلى أكثر من ذلك .

والذى يدل على فساد ما اعتبروه فى العلة الشرعية من تشبيهها بالعلة العقلية فى اعتبار صحتها بما يعتبر به صحة العلل العقلية أن وجود الحكم العقلى عند وجود معنى وارتفاعه عند ارتفاعه على الشرط الذى نعتبره فى ذلك إنما دل على كونه علة له لأمر لا يجوز أن تكون العلة الشرعية مشاركة لها فيها ، وهو أن الحكم العقلى الذى يثبت كونه معللاً لا بد من أن تكون علته معقولة ويكون لنا إلى معرفتها سبيل ، ولا بد من كونها موجبة له ، وأن يكون حصوله غير منفصل عنها ويستحيل انتفائه مع وجودها ، فإذا ثبت هذه الأقسام لم يصح مع ثبوتها إلا القول بأن المعنى الذى يحصل الحكم عند حصوله وينتفى عند انتفائه ، فلا تصح هذه الطريقة فى غير علة له ، لأن تجويز كونه غير علة له ، أو تجويز تعلقة بعلة غيره يؤدى إلى نقض هذه المقدمات ، وهذه الطريقة لا يصح اعتبارها فى العلل الشرعية^(١) ، لأن الحكم الشرعى يجوز أن لا تعرف علته ، وهى أيضاً غير موجبة له ، وإذا ثبت كونها غير موجبة لم يكن فى حصول الحكم عند حصول الصفة دلالة على كونها علة له ، لأن الذى أوجب القطع على أن ما يجرى هذا الجرى من

* بداية اللوحة : (١١٩) .

(١) يشير إلى أنه العلة الشرعية تفارق العلة العقلية من حيث أن العلة العقلية لا بد أن تكون ثابتة بالعقل وأما العلة الشرعية فطريق ثبوتها الشرع كما أن العلة العقلية لا تتخلف عن معلولها مطلقاً ولا يتخلف عنها ، وليس كذلك الأمر فى العلة الشرعية فقد يتخلف أحدهما عن الآخر . كما أن الحكم الشرعى يجوز أن لا تعرف علته وأما الحكم العقلى لا بد من قيام الدليل على معرفة علته .

الصفات في العقلية علة للحكم هو أن تجوز خلاف ذلك يمنع من كونها موجبة للحكم لما بيناه ، ويؤدي إلى جواز أن لا تكون للحكم علة بته . وهذه الطريقة لا تتأق في الشرعيات من حيث لم تكن عللها موجبة ، فلا مانع يمنع من حصول الحكم عند صفة وإن كانت علة غيرها . ألا ترى أن الله تعالى لو نص على أن علة تحريم الخمر معنى سوى الشدة لما امتنع ذلك ، وإن كان التحريم يحصل عند حصولها ، ولهذا لم يمتنع ما يقوله فقهاء العراقيين من أن الخمر لم يثبت لها وصف يمكن أن يجعل علة للتحريم^(١) ، ومثل هذا لا يصح في العقلية فقد بان بهذه الجملة أن اعتبار هذه الطريقة في صحة العلة الشرعية تشبيهاً لها بالعلل العقلية لا يصح .

فأما قولهم : إن هذه الطريقة إذا كانت تدل على صحة العلة العقلية فثبوت العلة الشرعية بها أولى فإنه فاسد^(٢) ، لأن الشيء إنما يوصف بأنه أولى من غيره إذا ساواه في الحكم الذي شبه بينهما فيه وزاد عليه ، فأما الشيء الذي لامشاركة بينه وبين غيره في الحكم أصلاً فوصفه بأنه أولى منه لا يصح . وقد بينا أن العلة الشرعية لا مشاركة بينها وبين العلة العقلية في الوجه الذي اقتضى فيها أن يكون وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها دلالة على كونها علة له ، وبهذا

(١) قال أبو اسحق الشيرازي في شرح اللمع ٨٤١/٢ : « وقال أصحاب أبي حنيفة لا يجوز أن تكون العلة الواقعة علة من جهة الاستنباط وإنما تكون علة من جهة النص كعلتهم في الخمر ، فإنهم يقولون : إن العلة فيه الاسم » وهذا يعني أنهم يعللون الخمر باسمها وليس بوصف فيها ، ولذا لا يعدون الحكم لغير ما يسمى بالخمر .

(٢) قوله : إنه فاسد ، فيه نظر . لأن العلة العقلية يعتبرها المتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة أنها قطعية فلا يوجد الحكم إلا عند وجودها ولا ينعدم إلا عند انعدامها . وأما بالنسبة للعلل الشرعية فليست بهذه المثابة بل هي عند معظم الأصوليين أمارات وضعها الشاذع على الحكم وتفيد غلبة الظن على وجود الحكم فإذا كان الطرد والعكس كافياً في إثبات العلة العقلية مع التشدد فيها يكون إثبات العلة الشرعية به أولى . وإذا لم تثبت كونه طريقاً صحيحاً لإثبات العلة مع ما نقل عن السلف من اعتباره فماذا نثبته ؟ وليس من شرط العلة الشرعية أن تساوي العلة العقلية في كل شيء حتى نلحقها بها .

يفسد أيضاً الوجه الثاني الذى حكيناه عنهم^(١) .

فأما من شرط منهم فى كون ما يجرى هذا المجرى من الصفة علة أن لا يكون هناك صفة أخرى مثلها فقد أبعد^(٢) لأن حصول صفة أخرى فى الأصل تجرى هذا المجرى لا يمنع من كونها علة ، بل يجب أن يحكم بكون كل واحد منهما علة لحكم الأصل ، فإن كانت كل واحدة منهما توجب فى الفرع حكماً مخالفاً لما توجيه الأخرى فهما تجريان مجرى علتين المتعارضتين ، فيعتبر ما يختص به أحدهما من مزيد القوة ويسلك فيهما مسلك * الترجيح ، وإن كانت أحدهما لا توجب خلاف ما توجيه الأخرى كانتا جميعاً علتين للحكم ولا يمتنع تعلق حكم واحد من الأحكام الشرعية بعلتين^(٣) ، وإنما يمتنع ذلك فى الأحكام العقلية .

فإن قال قائل : إذا كان عندكم أن هذه الطريقة لا تدل على صحة العلة ، وقد قلت إنها صحيحة فما الذى يدل على صحتها ؟

قيل له : الذى ذكره شيخنا رحمه الله فى ذلك أنا إنما حكمنا بكون ما يجرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم لاتفاق القائسين على ذلك ، إذ لا أحد ممن يذهب إلى القياس إلا وهو يثبت ما يجرى هذا المجرى من الصفات علة للحكم ، ولولا هذا الاجماع لما كان لنا طريق إلى كونها علة للحكم لمفارقتها للعلل العقلية من الوجه الذى بيناه^(٤) ، ومن الناس من يذهب إلى أن ما يجرى هذا المجرى من

(١) لعله يقصد بالوجه الثاني الوجه الأول لأن هذا الكلام فى الوجه الأول . ومدار كلامه على التفريق بين العلة العقلية والشرعية وعدم جواز إلحاق الشرعية بالعقلية فى إثباتها بالدوران .

(٢) ما قاله عبد الجبار فى الشرعيات أن عدم وجود صفة أخرى مثلها يفيد العلية من باب أولى لكن لم يجعله شرطاً .

* بداية اللوحة : (١٢٠) .

(٣) كتعليل نقض الطهارة بخروج شيء من السيلين ومس فرج وزوال العقل . وتعليل تحريم وطء المرأة بحيضها وإحرامها .

(٤) ما نقله المصنف عن شيخه أبى عبد الله البصرى من الاعتداد على الاجماع فى إثبات =

الصفات إنما يكون علة لكونها مؤثرة في الحكم ، لأن الحكم إذا حصل عند حصول صفة وارتفع عند ارتفاعها علم بذلك كونها مؤثرة فيه ، ولو صح ما قالوه من أن وجود الحكم عند وجودها وارتفاعه عند ارتفاعها يقتضى العلم بكونها مؤثرة فيه لصح الاستدلال بهذه الطريقة على ثبوتها ، لأن أقوى ما تثبت به العلل طريقة التأثير ، ولكن يبعد أن يعلم بذلك كونها مؤثرة فيه ، إذ لا يمتنع أن يحصل الحكم عند صفة وإن كان المؤثر غيرها ، وقد تنتفى مع ثبوت الحكم وإن كانت مؤثرة فيه ، ولو كان تأثيرها فيه يقتضى أن يكون ثبوته موقوفاً على ثبوتها لما صح ثبوت الحكم مع انتفائها ، وقد تنتفى الصفة المؤثرة في الحكم مع ثبوته إذا خلفها غيرها كالصوم والاحرام إذا تعقبا الحيض ، لأن تحريم الوطء المتعلق بالحيض يستمر ولا ينتفى مع انتفائه إذا وجد ما ذكرناه^(١) ، وكذلك القول في اتصال النفاس بالحيض على مذهب من يجوز مقارنة الحيض الحبل^(٢) ، وقد ينتفى الحكم عند انتفاء صفة وإن لم تكن مؤثرة فيه بأن تكون الصفة المؤثرة مستندة إليها فينتفى الحكم عند انتفائها من حيث كان انتفاؤها مؤثراً في علة الحكم كالشروط التي هي الاحصان^(٣) وما يجرى مجراه . وهذه الجملة تبيّن فساد من يذهب إلى أن الصفة التي يوجد الحكم عند وجودها ويرتفع عند ارتفاعها إنما كانت علة له ، لأن ذلك

= كون الدوران طريقاً صحيحاً لاثبات العلل وارتضاه ظاهر الفساد لما نقلناه عن المخالفين في اعتبار الدوران طريقاً لاثبات العلية . وما نقله أبو الحسين في المعتمد ٧٨٤/٢ عن قاضي القضاة أنه حكى عن الشيخ أبي عبد الله أنه كان لا يعتمد الدوران ويقول يجب أن يقوى بغيره مخالف لما هو هنا .

(١) المراد أنه إذا حاضت المرأة حرم وطؤها ، فلو دخلت في صوم رمضان فور طهرها يبقى وطؤها حراماً مع أن العلة وهي الحيض انتفى وجودها .

(٢) ذهب الاكثرون إلى أن الحامل لا تحيض انظر المغنى ٣٠٦/١ وفتح القدير ١٨٩/١ ومنتهى الارادات ٤٥/١ واللباب في الجمع بين السنة والكتاب ١٧٠/١ ، وروضة

الطالبين ١٧٤/١ . ونقل النووي عن الشافعي في الجديد أن الحامل تحيض .

(٣) يعنى أن الاحصان شرط في الرجم .

يقتضى العلم بكونها مؤثرة فيه^(١) .

فإن قال قائل : لم قلت إن ذلك لو كان يثبت به التأثير لدل على كون الصفة علة . ومن الناس من لا يعتبر التأثير في صحة العلة .

قيل له : لا نعرف بين من يحصل من الفقهاء خلافاً في أن الصفة إذا كانت هي المؤثرة في الحكم كانت علة له ، وكيف يجوز أن يخالف في ذلك من يحصل مع العلم بأن موضوع العلة على التأثير في الحكم ، لأن الوجه الذي لأجله يختص بعض الصفات الحكم بكونها^(٢) علة له أولى من سائر الصفات لا بد أن يرجع إلى ضرب من التأثير في الحكم^(٣) . ألا ترى أن هذه العلة هي أمارات للحكم الثابت من طريق غالب الظن ، ولا يصح كونها أمانة إلا بأن تكون مؤثرة في حكم الأصل من طريق الشرع ، إذ لا وجه لكونها أمانة في الشرع سواه من حيث لا تصح أن يكون الرجوع في كونها أمانة إلى العادات^(٤) وطريقة العقول ، وإنما يقع الخلاف بين الناس في حصول التأثير وانتفائه وفي أن المؤثر هل هو وصف مخصوص أو غيره ، وفيما يجرى مجرى ذلك من كيفية التأثير ، ولذلك اعتبر الفقهاء من أصحاب أئمة حنيفة والشافعية التأثير في أن بلوغ المرأة علة في كونها أحق بالتصرف في مالها عند تكامل سائر الشروط من كونها مزوجة على ما يذهب إليه مالك^(٥) من حيث رأوا أن الاعتبار في الولاية التي هي استحقاق التصرف في المال بحالها فيما يتعلق بالتشدد فيما تتصرف فيه وفي خلافه أولى من

(١) هذا الدليل هو الذي عوّل عليه أبو الحسين البصرى في المعتمد ٧٨٤/٢ .

(٢) في المخطوطة (بكونه) والضمير راجع للصفات .

(٣) في المخطوطة (والحكم) بدل (في الحكم) .

(٤) عرف الرازي العلة بأنها الموجبة بالعادة على ما في إرشاد الفحول ص ٢٠٧ وهو مخالف لما في المحصول .

(٥) قال ابن قدامة في المغني ٥١٢/٤ : إذا بلغت الجارية وأونس رشدها بعد بلوغها دفع إليها مالها وإن لم تتزوج ، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعية وعطاء والثوري وأبو ثور وابن المنذر . ونقل أبو طالب عن أحمد : لا يدفع إلى الجارية مالها بعد بلوغها حتى تتزوج وتلد أو يمضى عليها سنة في بيت الزوج . وقال مالك : لا يدفع إليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها . واختار ابن قدامة القول الأول .

حيث كانت حالها هي * المؤثرة في ذلك ، وأن كونها مزوجة لا تأثير له فيما يعتبر من ذلك ، ولهذا لما احتج أصحاب أبن حنيفة في أن الاعتبار بالكيل والجنس في علة الربا دون الأكل والاقتيات من حيث كان للكيل من التأثير في هذا الحكم ماليين لهما لم يدفعهم أصحاب الشافعي عن اعتبار التأثير وإنما نازعوا فيما ادعوه من تأثير ذلك في الحكم ، وهذا يبين لك اتفاق الجماعة على اعتبار التأثير في العلة ، وأن من يقول من متأخري المتفقهه^(١) إن التأثير لا يعتبر في صحة العلة لا يعتد بقوله لوضوح فساده .

* بداية اللوحة : (١٢١) .

(١) ذكر جمع من الأصوليين أن المعتزلة ذهبوا إلى أن العلة هي المؤثر على خلاف بينهم هل هي مؤثرة بذاتها أو بصفة ذاتية فيها أو هي موجبة للحكم بذات الوصف بناء على أصلهم في التقييح والتحسين العقليين . وذهب جمع من الأصوليين إلى أنها معرف للحكم وبهذا قال أبو زيد الدبوسي والبيضاوي وآخرون . وذهب جمع آخر من الأصوليين إلى أنها بمعنى الباعث على الحكم ومنهم الأمدى في الاحكام ٢٠٢/٣ وابن الحاجب في مختصر المنتهى ٢١٣/٢ وانظر ارشاد الفحول : ص ٢٠٧ . والذي يظهر من الشرعيات ص ٢٨٢ مخالفة عبد الجبار للمعتزلة .

فصل

إذا قال قائل إذا قلت ان علة الربا في البر هي الكيل والجنس^(١) لأن المؤثر في الحكم هو الكيل ، فما الذى يدل على ذلك ؟ .

قيل له : الذى كان يعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله في ذلك أنه كان يقول : إن الحكم المطلوب في الربا هو فساد العقد الذى يتضمن التفاضل ، وقد علمنا أن لكون الأصل المحكوم فيه بهذا الحكم مكيلاً تأثيراً في فساد ، لأنه لو لم يكن مكيلاً لما صح أن يعتبر فساد بزيادة الكيل ، فإذا حصل كونه مكيلاً مؤثراً في فساد العقد من هذا الوجه فلو لم^(٢) يكن لكونه مأكولاً أو مقتاتاً هذا التأثير كان ضم الكيل الى الجنس في كونه علة أولى من الأكل والاقتيات . ألا ترى أن كون الشيء مأكولاً أو مقتاتاً لا يمكن أن يعتبر فيه من الزيادة التى توجب فساد العقد ما يمكن اعتباره في الكيل ، ولو صح أيضاً أن يحصل التزايد في كون الشيء مأكولاً أو مقتاتاً لكان ذلك لا يقتضى فساد العقد لما بينا أن زيادة الكيل تقتضى ذلك .

فإن قال قائل : الكيل لا تأثير له في الحكم الذى تطلب علة ، وهو فساد العقد ، لأن العقد إذا تضمن الزيادة كان فاسداً وجد الكيل أو لم يوجد ، وإنما يؤثر الكيل في صحة العقد على بعض الوجوه . وهذا يفسد ما اعتمدتم عليه من

(١) هذا ما علل به الحنفية الربا في البر مما يدل على أن الكتاب لأبي الحسين البصرى وليس لعبد الجبار بن احمد حيث أن عبد الجبار كان شافعيًا . ولهذا لم يبدأ هذا الفصل كغيره من المسائل والفصول بقوله (قال) .

(٢) في المخطوطة (لو) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (فلو) .

تأثير الكيل في الحكم .

قيل له : ليس المراد بقولنا أن الكيل مؤثر في فساد العقد وقوعه وجريه في المكيل ، وإنما المراد به أن موجب العقد الذى يقتضى فساده هو الزيادة في الكيل وجد أو لم يوجد ، لأن هذا العقد لو صح لكان موجب زيادة الكيل ، وكذلك إذا فسد ، وذلك لا يصح إلا في المكيل من جهة العادة .

فإن قال : إذا كان المراد بقولكم إن كونه مكيلاً هو العلة مع الجنس اعتبار الكيل فيه ووقوع التبابع به كيلاً فذلك لا تأثير له في فساد العقد ، وكيف يصح أن يجعل ذلك علة لأجل التأثير ؟

قيل له : إذا ثبت أن اعتبار ما يعتبر به فساد العقد من زيادة الكيل إنما كان يصح لأجل اعتياد الكيل فيه ووقوع التبابع به صار مؤثراً في فساد العقد من حيث اثر فيما يؤثر في فساده ، إذ لا فصل بين أن يكون مفسداً للبيع بنفسه وبين أن يكون مؤثراً فيما يوجب فساده في كونه مؤثراً في فساده وإن كان التأثير في إحدى الحالين بواسطة وفي أخرى من دونها .

فإن قال : الاعتبار فيما يوجب فساد العقد الذى تقترن به الزيادة ، وإنما احتج إلى اعتبار الكيل لمعرفة القدر . وهذا يمنع من أن يكون المؤثر فيما يفسد العقد هو الكيل .

قيل له : هذه مغالطة في العبارة ، لأن القدر الذى تقترن به الزيادة هو زيادة الكيل فيجب أن يكون هو المؤثر ، يبين هذا ما ذكر في الخبر من قول النبى عليه السلام « كيلاً بكيل ووزناً بوزن »^(١) .

(١) أحاديث ربا الفضل كثيرة وأخرجتها معظم كتب السنة ، وبهذا اللفظ وجدته في مسند أحمد ٢٣٢/٢ عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح كيلاً بكيل ووزناً بوزن من زاد أو استراد فقد أربى إلا ما اختلف ألوانه » .

فإن قال : المعتبر فيما يوجب فساد العقد هو فقد العلم بالتساوى فقط ،
وذلك لا تأثير للكيل فيه .

قيل له : فقد العلم بالتساوى لا بد من أن يكون الرجوع فيه إلى التناوى في
الكيل دون غيره ، فلا بد من اعتبار الكيل .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون * للأكل تأثير في فساد العقد أيضاً ، وهو أنا قد
علمنا أن النبي عليه السلام إنما قصد بالنص على تحريم الربا وحظر التفاضل في
الاجناس التى ذكرها صلاح الدين والدنيا جميعاً ، فاعتبارها واجب في علة
الحكم . وما يتعلق بصلاح الدنيا في هذا الباب هو أن حظر الربا بصير داعية
القرض والمنح^(١) . وإذا اعتبر الأكل في الربا كان لذلك تأثير في هذا القرض وهو
اندفاع المشقة عن الناس في أهم الأشياء إليهم من مصالح الدنيا وهو المأكولات ،
بدل على هذا نهيه صلى الله عليه (وسلم) عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل^(٢) .

قيل له : إنما يصح اعتبار هذه الطريقة في كون الحكم متعلقاً بالأكل إذا دل
عليه الدليل ، لأن القطع على أن العلة في تحريم الربا ما يتعلق بمصالح الدنيا لا يصح
إلا من طريق الدلالة ، فأما إثبات ذلك من طريق الظن فلا يصح^(٣) ، على أن هذه
الطريقة لو سلمت لكانت بأن تدل على أن العلة هي الاقتيات أولى من الأكل لأن
للاقتيات من المدخل فيما اعتبره السائل ما ليس للأكل .

فأما الخبر^(٤) ، فإن شيخنا أبا عبد الله كان يقول إن الاستدلال به على موضع

* بداية اللوحة : (١٢٢) .

- (١) أى أن تحريم الربا يكون سبباً في وجود القرض بدون فائدة وكذلك الهبة .
- (٢) أخرجه مسلم في صحيحه ١٢١٤/٣ بابا الربا عن معمر بن عبد الله قال : « إني كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « الطعام بالطعام مثلاً بمثل » وانظر النووي على مسلم ٢٠/١١ .
- (٣) قوله : إثبات ذلك من طريق الظن لا يصح لا يسلم له ، لأن غلبة الظن بنيت عليه أحكام شرعية كثيرة حيث أن القطعى قليل .
- (٤) يعنى به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل .

الخلاف لا يصح ، أنه مجمل من حيث لا يصح الرجوع إلى ظاهرة لوقوع هذا الإسم على أشياء مختلفة منها مالا يتعلق به حكم الربا ، كتعلق^(١) حكم الربا بما لا يتناوله هذا الإسم كالسقمونيا^(٢) وما يجرى مجرى ذلك ، فيجب أن يكون محمولاً على المفسر وهو خبر الأجناس فنقطع على أن المراد به هو المراد بالمفسر ، فإن الخبرين يجريان مجرى خبر الواحد .

فإن قال : لو كانت العلة هي المكيل مع الجنس لوجب أن تكون العلة الواحدة علة للتحليل والتحرير .

قيل له : كان رحمه الله يجيب عن هذا بأن العلة هي للتحرير^(٣) دون التحليل ، لأن التحريم هو المستفاد بالشرع ، فأما التحليل فهو باقٍ على ما كان عليه في حكم العقل^(٤) ، وكان يقول أيضاً إنه لا يمتنع أن يكون معنى واحداً علة لتحليل وتحريم غيره ، كالحليض الذي هو علة لتحليل الإفطار والمنع من الوطء .

فإن قال : لو كانت العلة هي الكيل لا تنتقض بيع الحبة بالحبتين والتمرة بالتمرتين .

قيل له : قد كان يجيب عن ذلك بأن العلة لا تنتقض به ، لأن ذلك القدر مما لا يجرى الكيل فيه ولا يباع كيلاً^(٥) .

فإن قال : فهي تنتقض بيع الموزون بالموزون نسيئة إذا كان أحدهما ثمناً .

قيل له : الذي كان يجيب به رحمه الله عن ذلك إنه ليس فيه أكثر من تخصيص

(١) في المخطوطة (ولتعلق) .

(٢) السقمونيا : بفتح السين والقاف والمد . قيل كلمة يونانية وقيل سريانية على ما في المصباح المنير ٢٨١/١ . وفي تاج العروس ٣٣٦/٨ . هو نبات يستخرج من تجايفه رطوبة دبقة تسهل الصفرا .

(٣) في المخطوطة (التحريم) وفي الهامش كتب الناسخ (أظنه للتحرير) .

(٤) يعني بحكم العقل البراءة الأصلية .

(٥) هذا الجواب مفاده عدم جريان الربا في بيع الحبة بالحبتين ، وهو ضعيف .

العلة وهو المذهب^(١) ، وإن كان في أصحاب أبي حنيفة من تحرز عن ذلك بأن يقول بأن العلة في الموزون ليست هي الوزن مطلقاً ، وإنما هي الوزن إذا كان مما لا يتعين .
فإن قال : في خير الربا تنبيهه على أن الحكم يتعلق بالأكل ، لأن النبي صلى الله عليه (وسلم) نص على أعلى المأكولات وأدونها فنبه بذلك على أن التحريم يتناول كونه مأكولاً .

قيل له : في الخير ذكر الكيل ، كما أن فيه ذكر المأكولات ، فلم صار التنبيه بأن يكون مصروفاً إلى الأكل دون الكيل على أنه لا فرق بين من يدعى أن ذلك يتضمن التنبيه على أن الحكم يتعلق بالأكل وبين من يدعى إن ذلك يتضمن التنبيه على أن علة الحكم هي الاقتيات .

فإن قال : المالح لا يدخل فيما يقتات ويدخر للقوت .

قيل له : ولا يدخل أيضاً فيما يؤكل .

فإن قال : يدخل فيما يؤكل بغيره .

قيل له : ويدخل أيضاً فيما يقتات مع غيره .

فإن قال : التعليل بالأكل أولى ، لأن العلة تكون أعم من كون الكيل علة :

قيل له : الذي يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن كون إحدى العلتين أعم من الأخرى لا يوجب كونها أولى من غيرها وسنين الكلام في هذه المسألة في موضعها بمشيئة الله^(٢) .

(١) انظر مذهب المعتزلة في تجويز تخصيص العلة المعتمد ٨٢١/٢ . وسياق الكلام على تخصيص العلة في هذا الكتاب بعد أربع مسائل . وليس جميع المعتزلة على القول بالجواز .

(٢) بين الكلام عليها في ترجيح العلة بعد إحدى عشرة مسألة في هذا الكتاب واختار عدم ترجيح العلة المطابقة للعموم على الأخرى ، ولكنه لم ينسب هذا القول هناك لأبي عبد الله البصرى .

فإن قال : أتقولون إن الكيل والجنس هما العلة بمجموعهما * أو العلة^(١) هي الكيل ؟

قيل له : لا شبهة في أن المضموم إلى الجنس كيلا كان أو أكلاً أو غيرهما يجب أن يكون مع الجنس علة بمجموعهما ، لأن كل واحد من الجنس والكيل أو الأكل قد ينفرد فلا يكون علة ، وإذا اجتماعا تعلق الحكم بهما على وجه تأثير أحدهما فيه كتأثير الآخر ، وهذا هو الذى يعلم به أن العلة ذات وصفين ، ولا يمتنع فى العلل الشرعية أن تكون ذات وصفين أو أوصاف كثيرة ، وإنما يمتنع ذلك فى العلل العقلية^(٢) ، ومن ظن أن العلة هي الأكل أو الكيل والجنس^(٣) يجرى مجرى الشرط فيها فقد غلط ، لأن تأثير أحدهما فى الحكم كتأثير الآخر فى أنهما إذا حصلتا بمجموعهما أثراً فيه ، وإذا انفرد كل واحد منهما لم يكن تأثير .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون الجنس^(٤) شرطاً فى العلة ، وإن كان الحكم لا يحصل الا بوجوده كالأحصان الذى هو شرط فى كون الزنا علة للجلد وإن كان الحكم لا يحصل إلا بحصوله .

قيل له : قد ذكرنا فى الكلام ما هو جواب عن هذا السؤال ، وهو ما بيناه من أن تأثير أحدهما فى الحكم كتأثير الآخر إذا اجتماعا ، فلا يمكن أن يقال إن المؤثر فى

* بداية اللوحة : (١٢٣) .

(١) فى المخطوطة (والعلة) وكتب الناسخ فى الهامش (أظنه أو العلة) .
(٢) القول بجواز كون العلة أوصافاً عليه الجمهور خلافاً لبعض المعتزلة وأبى الحسن الأشعري وبنظر تفصيل الأقوال فى نهاية السؤل مع البدخشي ١١٢/٣ مسلم الثبوت ٢٩١/٢ أصول السرخس ١٧٥/٢ ، كشف الأسرار على البزدوى ٣٤٨/٣ ، شرح الكوكب المنير ٩٣/٤ المنحول ص ٣٩٥ الأحكام للأمدى ٢١٢/٣ العصد على ابن الحاجب ٢٣٠/٢ المحصول ٤١٣/٢/٢ والبناني على جمع الجوامع ٢٣٤/٢ ، المعتمد ٧٨٩/٢ .

(٣) فى المخطوطة (أو الجنس) والصحيح (والجنس) .

(٤) فى المخطوطة (الخبر) وفى الحاشية كتب الناسخ (أظنه الجنس) .

الحكم هو احدهما وليس هكذا الإحصان ، لأن المؤثر في الجسد هو الزنا دون الإحصان ، والاحصان يجرى مجرى كمال العقل في أن الحكم وإن كان لا يحصل إلا عند حصوله فقد علمنا أنه لا تأثير له في الحكم الذى هو الحد ، ولا يصح تعلقه به كما لا يصح تعلقه بكمال العقل ، فوجب أن يحكم بكونه شرطاً في العلة ، وليس هكذا الجنس مع الكيل أو الأكل ، لأن له تأثيراً في التحريم . ^(١) **فإن قال :** إنما لم يعتبر الجنس في العلة ، لأن الجنس يعم جميع المعللات ، فلا يختص بكونه علة مخصوصة .

قيل له : هذا غلط بعيد ، لأن المراد بالجنس هو الجنس المخصوص ، فالعلة هي الكيل أو الوزن ، والجنس المخصوص الذى هو جنس المكيل أو الموزون ، وهذا مما لا يعم ^(١) .

فإن قال : إذا جوزتم أن تكون العلة ذات وصفين أو ثلاث فليَمَ لا يجوز تعليل الأصل بجميع صفاته ؟

قيل له : لا يصح ذلك من وجهين :

أحدهما : إنه يؤدى إلى أن لا تتعدى العلة ، وقد بينا الكلام ^(٢) في أن العلة لا تصح إذا لم تكن متعدية ، فلا إشكال في فساد ذلك على مذهب من يمنع من كون العلة المقتصرة صحيحة .

(١) هذا الفصل أشبه بمناظرة بين الحنفية يمثلهم أبو عبد الله البصرى الحنفى المعتزلى والشافعية في كون علة الربا إذا اتحد الجنس هل هي الكيل وهو ماذهب إليه الحنفية أو الطعم كما ذهب إليه الشافعية . واجتهد المصنف بالنقل عن الشيخ أبى عبد الله نصره مذهب الحنفية .

(٢) لم يبين الكلام بعد فيما أظن حيث أنه عقد المسألة التالية لهذه للعلة القاصرة . واختار أبو عبد الله البصرى عدم صحتها إذا كانت مستنبطة . ونسب القول بعدم الصحة مطلقاً للحنفية ومنهم أبو الحسن الكرخى .

والثاني : إن الصفة إنما تكون علة لتعلق الحكم لمصلحة بها أو لكونها أمانة للحكم ، وكلا الأمرين يمتنعان من كون جميع أوصاف الأصل بمجموعهما علة ، لأن تعلق المصلحة بجميع أوصاف الأصل^(٢) يبعد ولا يصح ، وإن كانت أمانة لم تصح أن يتعلق بجميعها ، لأن اعتبار جميعها في كونه علة يخرجها عن كونه أمانة يحمل الفرع عليه .

(٢) في المخطوطة (الفعل) وكتب الناسخ في الهامش (أظنه الأصل) .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في العلة إذا كانت غير متعدية^(١) إلى الفروع ، هل يصح كونها علة في الأصل أولا يصح ذلك ؟

فذهب بعضهم إلى أنها صحيحة وإن لم تكن متعدية وهو قول أصحاب الشافعي^(٢) ، وعند بعضهم إنها لا تصح إذا لم تكن متعدية ، وهو مذهب كثير

(١) يطلق معظم الأصوليين عليها القاصرة وبعضهم كالباجي في إحكام الفصول والشيرازي في اللمع سميها « الواقفة » وبعضهم سماها « اللازمة » . وهي : العلة التي لا توجد في غير محل النص ومثل لها الشافعي رحمه الله بتحريم ربا الفضل في النقدين بالنقدية . وينظر كل ما يتعلق بالمسألة : شرح الكوكب المنير ٥٢/٤ ، مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٠٨ ، المحصول ٤٢٣/٢/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٦١/٤ المنحول ٤١٩ الوصول إلى الأصول ٢٦٩/٢ ، البرهان ١٠٨٠/٢ ، ميزان الأصول ٦٤٩ ، احكام الفصول ص ٦٣٣ نهاية السؤل مع البدخشي ١١١/٣ منتهى ابن الحاجب ص ١٧١ ، الاجهاج ١٤٣/٣ المستصفي ص ٤٧٢ ، المعتمد ٨٠١/٢ ، الاحكام للآمدى ٢١٦/٣ ، جمع الجوامع مع البناني ٢٤١/٢ روضة الناظر ٣٢٠ إرشاد الفحول ٢٠٨ ، تيسير التحرير ٥/٤ فواتح الرحموت ٢٧٦/٢ ، أصول السنخسي ١٥٨/٢ . كشف الأسرار على البزدوى ٣٨٩/٣ المسودة ص ٤١١ شفاء الغليل ٥٣٧ شرح اللمع ٨٤١/٢ الشرعيات ص ٣٣٩ شرح تنقيح الفصول ص ٤٠٩ ، التبصرة ص ٤٥٢ .

(٢) وهو مذهب الشافعي نفسه على ما في منتهى ابن الحاجب والاجهاج والمعتمد واحكام الامدى والمحصل والتمهيد لأبي الخطاب والبرهان . وهو قول مالك وأصحابه على ما في الاجهاج وإحكام الفصول . وقال بها أحمد والباقلاني وعبد الجبار وأبو الحسين وفخر الدين الرازي وأتباعه . على ما في المعتمد والاجهاج . وقال في شرح الكوكب المنير هي إحدى الروايتين عن أحمد . واختارها أبو الخطاب في التمهيد وهو قول السمرقندي من الحنفية على ما في الميزان ص ٦٤٩ ، وقال بهم منهم أبو منصور =

من أصحاب أئى حنيفة ، وقد حكى ذلك شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أئى الحسن رحمهما الله^(١) .

والذى كان يحصله فى هذا الباب أن العلة إذا كانت منصوصاً عليها أو ثابتة بالاجماع فإنها يصح كونها علة^(٢) ، وإن لم تتعد إلى الفروع ، وعلى هذا كان يبنى ما يقوله من أن العلة من سقوط غسل داخل العينين فى الجنابة هى أن العين لا يصح فيها الغسل لما تختص به من الصقالة المنافية لثبوت الماء فيها على وجه يكون غسلأ . قال : الغسل ليس هو إمساس الماء للعضو فقط ، بل يحتاج إلى أمر زائد لا يتأتى * وجوده مع اختصاص الموضوع بالصقالة ، فندفع بذلك ما يقوله أصحاب الشافعى من أن العلة فى ذلك أنها باطنة بطون الحلقة أو أنها تنطبق وتنقيح^(٣) ، وما يجرى ذلك من العلل التى يرد بها غسل داخل الأنف والضم إلى

=المائردى . ونقل إمام الحرمين وابن برهان عن الأستاذ أئى اسحاق أنه كان يبألف فى تصحيحها وكان يقول هى أولى من القاصرة .

(١) ظاهر كلام المصنف أنهم لا يصحونها مطلقاً . ولكن أطبق الأصوليون على أنه قام الاجماع على صحة العلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع . فنقل الاجماع عليها الامدى وابن الحاجب وابن النجار فى شرح الكوكب وحكى نقله ابن السبكى فى الابهاج عن الباقلانى فى التقريب والارشاد ونقله ابن السبكى فى جمع الجوامع وحكى نقل الاجماع الشوكانى فى إرشاد الفحول عن الباقلانى وابن برهان والصفى الهندى ونقل ابن السبكى فى الابهاج وفى جمع الجوامع أنه لم ير نسبة القول بالمنع مطلقاً إلا مانقله عن قوم من فقهاء العراق القاضى عبد الوهاب فى الملخص واستغربه .

(٢) قال بإبطال القاصرة إذا كانت مستنبطة أبو حنيفة وأصحابه العراقيين وأبو عبد الله البصرى والكرخى على مافى المعتمد والابهاج واحكام الأمدى . ونسب هذا القول الشوكانى لأئى بكر الففال وابن السمعانى . ونقله إمام الحرمين عن الحلیمى ونقله أبو الخطاب وابن النجار عن الحنابلة . واختاره الدبوسى واليزدوى .
* بداية اللوحة : (١٢٤) .

(٣) قال الشيرازى فى المهذب ٢٣/١ فى سنن المضمضة والاستنشاق « إنه عضو باطن دون حائل معتاد فلا يجب غسله كالعين » وانظر روضة الطالبين ٦٤/١ وبهذا علل المالكية والشافعية والحنابلة على مافى المعنى ١١٩/١ حيث قال عن الأنف والضم =

داخل العين .

فإذا قيل له : إن العلة التي ذكرتها وهي أن داخل العين مما لا يتأتى فيه الغسل غير متعدية إلى الفرع فأنت لا تثبت العلة إذا لم تكن متعدية .

يجيب عن ذلك بأن المعنى إذا ثبت كونه علة بالاجماع أو بالعقل صح اعتباره في الحكم وتعليقه به وإن لم يتعد إلى الفروع ، وقد ثبت بالاجماع أن العجز علة في سقوط الفرض ، فإذا كان غسل داخل العين متعذراً وجب اعتبار هذا المعنى في المنع من تعليق وجوب الغسل به من طريق الاجماع ودلالة العقول . فأما العلة المستنبطة فلا يصح كونها علة إذا لم تكن متعدية .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه منها :

(الأول)^(١) : إن الغرض بالتعليل هو الإفادة ، فإذا كانت العلة التي لا تتعدى مفيدة ضرباً من الفائدة ، وهو العلم بغرض الحكم تعالى في الحكم الذي تعبد به من إيجاب أو تحليل أو تحريم ، والابانة عما تعلق المصلحة بذلك الحكم صحت العلة من حيث أفادت هذه الفائدة ، إذ لا يجب أن تكون فائدة العلة مقصورة على رد الفرع بها إلى الأصل .

(الثاني) : إن النص لو ورد بعلة الحكم ولم يرد التعبد بالقياس لكانت صحيحة ، وإذا لم تكن متعدية فكذلك إذا ورد التعبد بالقياس ، إذ لا فرق بين أن يكون قصورها لفقد الدليل على التعدى وبين تعذر ذلك ، فإذا جاز أن تكون صحيحة لفقد الدليل جاز أيضاً أن تكون صحيحة مع التعذر .

(الثالث) : إنه لا يمتنع أن تكون فائدتها العلم بأن ذلك الأصل لا يجوز القياس

= «إنهما عضوان باطنان فلا يجب غسلهما كداخل العين» وعلل الحنفية عدم وجوب ادخال الماء في داخل العين بأن داخل العين ليس بوجه . انظر بدائع الصنائع . ٨٧/١ .

(١) رقت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التي وردت مرقمة .

عليه^(١) ، لأن الأصل بعد ورود التعبد هو وجوب القياس على الأصول ، فإذا أفادت العلة في بعض الأصول أنه لا يقاس عليه الفروع كان سبيلها سبيل العلل المتعدية في كونها مفيدة لما يتعلق بحكم الفرع ، وإن كانت هذه الفائدة ترجع إلى الفرع لا يحمل على الأصل . وفوائدها^(٢) ترجع إلى أنه تحمل عليه وكلا الأمرين مفيدان ما يتعلق بحكم الفرع .

والذي يدل على أن العلة المستنبطة لا تصح إذا لم تكن متعدية أن صحة العلة تابعة لكون استنباطها مفيداً لأحكام الفروع بدلالة أن ما يفيد استنباطه ذلك فتعليل الأصل به صحيح والعلة صحيحة ، وما لا يفيد ذلك فتعليله لا يحسن والعلة لا تصح . ألا ترى أنه لاخلاف في أن تعليل وجوب الصلاة والصيام والحج وما يجرى مجراها من أصول الشريعة لا يصح لما لم يكن حمل الفروع عليها في الوجوب ، وتعليل سائر أحكامها التي يمكن حمل أحكام الفرع عليها صحيح ، فقد ثبت أن استنباط العلة من الأصل إذا لم يكن الغرض حمل الفرع بها على الأصل فالتعليل لا يجوز والعلة لا تصح^(٣) ، وأيضاً فإن تعليل الأصول الشرعية مأخوذ عن الصحابة ، وقد علمنا من حالهم أنهم إنما كانوا يعللون الأصول برد الفروع إليها ، وانهم لم يكونوا يشتغلون بتعليل لا يعلم منه من الحكم إلا ما علم

(١) ذكر الأصوليون عدة فوائد لذكر العلة القاصرة منها:

١ - معرفة مناسبة الحكم للحكمة ، إذ بالتعليل تعرف الحكمة . وهذا يكون أدعى للقبول .

ب - افادة المنع من إلحاق فرع بالأصل لعدم حصول الجامع .

ج - قال الباقلاني : النص يزداد قوة بها فيصيران كدليلين .

د - قال تقي الدين السبكي : يزداد المكلف أجراً بانقياده للحكم .

وينظر في ذلك جمع الجوامع ٢/٢٤٢/٢ الإبهاج ٣/٩٤ ، البرهان ٢/١٠٨٥ . شرح الكوكب المنير د/٥٣ .

(٢) أي فوائد العلة المتعدية .

(٣) ذكرنا فيما تقدم أن الأصوليين ذكروا فوائد لذكر العلة غير حمل الفرع على الأصل . فحصره الفائدة في حمل الفرع على الأصل لا تصح .

بالنص^(١) .

فإن قال قائل : إذا جاز عندكم أن تكون العلة المنصوص عليها غير متعدية ، ولا يمنع ذلك من كونها صحيحة من حيث أفادت غرض الحكيم تعالى في تكليف الحكم ، ولم لا يجوز أن تكون العلة المستنبطة صحيحة لأجل هذه الفائدة .

قيل له : لو جاز منا أن * نعلل الأصول بعلة لا تتعدى إلى الفروع ، ولا يستفاد منها حكمها قياساً على العلة المنصوص عليها لجاز أن يعلل ما ذكرناه من وجوب أصول الشرائع كالصلاة والصوم وما يجرى مجراها ، وذلك يؤدي إلى ما يذهب إليه الباطنية^(٢) من تعليل الشرائع على الوجه الذي يعللونها عليه ، وإذا لم يصح أن نعلل نحن وجوب أصول الشرائع وإن كان النص قد ورد بتعليله ، مثل قوله تعالى : ﴿ **إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر** ﴾^(٣) فكذلك لا يمتنع أن لا يجوز منا تعليل الأصول من غير أن يقصد بذلك حمل الفروع عليها ، وإذا جاز أن يرد النص بتعليل الأصل بعلة لا تتعدى .

فإن قال : إذا جاز أن يرد على الحكم نص بعد نص ، وإن كان النص الثاني لا يفيد من الحكم إلا ما أفاده الأول ، فلم لا يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعده وإن كان ذلك لا يفيد إلا ما أفاده النص ؟

قيل له : إذا ترادف النص من الحكيم على حكم واحد تعلق المصلحة به ،

(١) نقلهم عن الصحابة عدم الاشتغال بالتعليل إلا لتعديه الحكم معارض بما نقل أنهم كانوا يبحثون عن حكمة التشريع الذي يتضمن اعتبارهم للعلة الفاصلة .
* بداية اللوحة : (١٢٥) .

(٢) الباطنية فرق تدعى الاسلام وهم ليسوا من الفرق الاسلامية بل هم من الجوس وذكر البغدادى أنهم دهرية زنادقة مبنى دعوتهم على ابطال الشرائع وانتقاص الدين . ومنهم القرامطة الذين ظهروا في أيام المأمون زعيمهم حمدان قرمط ومنهم الاسماعيلية والخرمية أتباع بابك الخرمي ، ومنهم الدرود أتباع عبد الله بن ميمون القداح والنصيرية . انظر الفرق بين الفرق ص ٢٨١ ولوامع الانوار البهية ٨٣/١ .

(٣) سورة العنكبوت : [٤٥] .

فلذلك حكمنا بحسن ذلك ، ولم يثبت ورود التعبد بتعليل الأصل على وجه لا يعلم به من الحكم إلا ما علم بالنص ، بل قد بينا بما ذكرناه من أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا يجوز إذا لم يكن مفيداً لحمل الفرع على الأصل .

والجواب عما احتج به مخالفونا من الوجه الأول : إنا قد بينا أن تعليل الأصول لا يحمل الفروع عليها وأن الفائدة التي أشاروا إليها لامعتبر بها في ذلك . ألا ترى أن تعليل أصول الشرائع بعلة يتعلق بها وجوبها يحصل فيه هذه الفائدة ، وعلى ما يقارب هذا المعنى عَوَّلُ الباطنية^(١) ومن يجرى مجراهم في تعليل وجوب الشرائع ولم يقتض ذلك جواز تعليلها ، فثبت أن الفائدة التي ذكروها لامعتبر بها في جواز تعليل الأصول بالعلة التي لا تتعدى على أن الفرق بين العلة الثابتة بالنص أو الاجماع وبين العلة المستنبطة ظاهر في هذا الباب^(٢) ، لأننا بالعلة الثابتة بالنص نعلم الوجه الذي لأجله تعبد الحكيم تعالى بالحكم ، والعلة المستنبطة لا يعلم بها ذلك ، والفائدة التي ذكروها لا تحصل بها^(٣) .

والجواب عن الثاني : إنا قد بينا الفرق بين العلة المنصوص عليها وبين العلة المستنبطة في ذلك ، والجمع بينهما في هذا الباب لا يصح .

(١) أصل مذهب الباطنية مأخوذ من المجوسية ، ولذا أولوا آيات القرآن وشرائع الاسلام بقصد الكيد للاسلام فأباحوا نكاح البنات والأخوات وأباحوا شرب الخمر وجميع الملذات ، تأولوا أركان الاسلام . فالصلاة عندهم معناها موالاة إمامهم ، والحج زيارة إمامهم وإدامة خدمته ، والصوم إمساك عن إفشاء سر الامام دون الامساك عن الطعام ، والزنا عندهم افشاء سرهم بغير عهد وميثاق . وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها . وتقوم دعوتهم على التشكيك في الكتب السماوية وينظر معتقداتهم في الفرق بين الفرق ص ٢٨١ وما بعدها ودائرة المعارف الإسلامية ٢٩٠/٣ ولوامع الأنوار البهية ٨٣/١ .

(٢) نقاش المصنف للأدلة يظهر منه أنه يقول برأى أبي عبد الله البصرى من حيث أنه يصحح العلة القاصرة الثابتة بنص أو اجماع فقط ولا يصحح الثابتة بالاستنباط . وما نقله أبو الحسين عن عبد الجبار التصحيح مطلقاً .

(٣) أى لا تحصل الفائدة وهي معرفة حكمة الحكم من المستنبطة .

والجواب عن الثالث : إن الفائدة التي ذكروها وهي العلم بأن من سبيل ذلك الأصل أن لا يحمل عليه الفروع ، فإنها لا تحصل عن هذه العلة ، فلا يحتاج إلى تعليل الأصل بها لأجلها ، لأن الأصل إذا لم يوجد فيه وصف يتعدى إلى الفروع حصلت هذه الفائدة فلا يحتاج في العلم بأن من سبيله أن لا يقاس عليه إلى تعليله بعله لا يتعدى فإن قيل في تعليله فائدة ، إذ لا يمتنع أن يكون هناك صفة أخرى متعدية . فإذا علل بعله لا يتعدى فكانت أقوى من الصفة الأخرى بشيء يرجع إلى تأثيرها في الحكم أو لغير ذلك علم أن حمل الفرع عليه بتلك الصفة الأخرى لا يجوز ، ولولا تلك العلة المقتصرة لوجب ذلك^(١) ، فقد صارت هذه العلة مفيدة للمنع من حمل الفرع عليه ، ولا يمتنع أيضاً أن تدل الدلالة على أن من حكم الأصل أن يكون معللاً بعله واحدة ، فإذا ثبت كون المقتصرة علة لقوتها علم أن سواها من الصفة التي يصح تعديها إلى الفرع لا يصح كونها علة فيفيد هذا المعنى^(٢) .

فالجواب إن ما ذكروه إنما يسلم إذا سلم لهم أن العلة المقتصرة يصح أن تكون علة للحكم مع حصول صفة أخرى متعدية يصح تعليق الحكم بها . ومن يذهب إلى أن العلة المقتصرة لا يصح كونها علة مع إمكان تعليق الحكم بصفة متعدية إلى الفروع فإنه لا يسلم ذلك ، وهذا يبطل ما بنى عليه السؤال ، على أنا لو سلمنا

(١) أى لوجب الحمل بالوصف المتعدى .

(٢) هذا الاعتراض وجوابه يمثل ثمرة النزاع في هذه المسألة على ما ذكره صدر الشريعة في التلويح ٧٧/٢ . وهو أنه إذا وجد وصفان أحدهما قاصر وآخر متعدى وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة عند من يعلل به فعنده يمتنع التعليل بالمتعدى . وعند الحنفية لا يمتنع لأن التعليل بالقاصرة مجرد وهم فلا يقوى على معارضة العلة المتعدية .
* بداية اللوحة : (١٢٦) .

ذلك لكان لا يلزم ما ذكره السائل ، لأنه ظن أن العلة التي لا تتعدى يجب أن تكون منافية لما تتعدى ، ولهذا قال إنها إذا ثبت كونها علة بطل كون الصفة الأخرى علة ، وليس الأمر كذلك لأن العلة التي لا تتعدى لا تنافي المتعدية ، ولا تمنع من حمل الفرع على الأصل بعلة أخرى ، وإنما تمنع من حمله عليه بها^(١) ، وهذا يسقط ما ظنه السائل .

(١) ينظر جواز تعليل الأصل بعلتين إحداهما متعدية والأخرى قاصرة لإحكام الفصول للباقي ص ٦٣٧ والشرعيات ص ٣٥٠ . ونسب الجواز الباقي لأكثر الملكية .

مسألة

قال : ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأصل الذى يقاس عليه يجب أن يثبت كونه معللاً بالنص .

ومنهم من يذهب إلى أنه يجب أن يعلم بالدليل كونه معللاً ، ويريد بذلك أن كل أصل بعينه يجب أن يقوم الدليل على أنه مما يعلل ويحمل الفرع عليه^(١) .
والصحيح عندنا أن التعبد إذا ورد بالقياس فكل أصل يمكن تعليقه بعله صحيحة ولم يمنع من القياس عليه مانع ، فإنه يجب أن يقاس عليه ، وهو الذى يختاره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله^(٢) .

(١) كلا القولين يرجعان لقول واحد ، وهو لا بد من وجود دليل من كتاب أو سنة أو إجماع على كون الأصل معللاً . وذكر القرافي أن مرادهم ورود الدليل على أن الباب مما يجوز فيه التعليل ولا يشترطون الدليل على أعيان المسائل . فإن كانت من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل على جواز القياس فى النكاح ونقل الأصوليون عن بشر المريسي أنه قال : لا يجوز القياس على أصل لم تجمع الأمة على تعليقه . ونقلوا عن عثمان البتي أنه لا يقاس على أصل حتى تقوم الدلالة على جواز القياس عليه . وانفرد الشوكاني بنسبة القول هذا أيضا للشريف المرتضى . وانفرد أبو الخطاب وأبو الحسين بالنقل عن أبي هاشم أنه قال : لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص به فى الجملة فيقاس على التفصيل . ومثل لذلك : بميراث الأخ مع الجد ، أن النص قد ورد بميراث الأخ على الجملة فيورث مع الجد بالقياس وإن لم ينص لنا على القياس عليه . وينظر فى ذلك : المعتمد ٧٦١/٢ ، ٨١٠ التمهيد لأبى الخطاب : ٤٣٧/٣ شرح الكوكب المنير ١٠٠/٤ المسودة ص ٤٠١ ارشاد الفحول ص ٢٠٦ المحصول ٤٩٣/٢/٢ ، المستصفى ص ٤٥٤ جمع الجوامع مع البناني ٢١٣/٢ ، الابهاج ١٦٢/٣ نهاية السؤل ١٢٢/٣ إحكام الأمدى ١٩٩/٣ فواتح الرحموت ٢٠٦/٢ .
ميزان الأصول ص ٦٢٧ .

(٢) وهذا قال جمهور الأصوليين .

واحتج من يخالفنا في ذلك بوجوه منها :

(الأول) ^(١) : إنه قد علم أن في الأصول ما لا يصح تعليله وحمل الفرع عليه ، كما أن فيها ما يجب تعليله ، فلا بد من أن ينصب الله تعالى دليلاً يميز به بين ما يصح أن يقاس عليه وبين ما لا يصح ذلك فيه ، فإذا كان الدليل المميز بين ما يقاس عليه وبين ما لا يقاس عليه ثابتاً فالواجب على القائس أن يتبع الدليل في ذلك .

(الثاني) : إن كون الأصل معللاً إذا لم يثبت بدليل قاطع كالنص والاجماع لم يأمن القائس أن يكون مخطئاً في تعليل ما يعلله من الأصل وحمل الفرع عليه .
(الثالث) : إن الأصول العقلية إذا كان لا بد فيها من دلالة تدل على حمل غيرها من الأحكام عليها ، فكذلك الأصول الشرعية ^(٢) .

والذي يدل على صحة ما نذهب إليه في هذا الباب أن القياس إذا ورد التعبد به وثبت وجوب استعماله في الفروع على سبيل الاطلاق علمنا أن كل أصل يمكن تعليله بعللة صحيحة ولم يكن في الشرع ما يمنع من القياس عليه ، فقد أريد من القائس تعليله وحمل الفرع عليه ، وهذا يغني عن اعتبار دليل آخر في تعليله والقياس عليه وأيضاً فإننا قد علمنا من حال الصحابة أنهم كانوا يقيسون على أصول لم يرد النص بتعليلها ^(٣) ، وهذا يبين أن الاعتبار في هذا الباب بما تذهب إليه ^(٤) ، وأيضاً فإنه إذا وجب القياس على الأصل الذي يرد النص بتعليله لأننا لو لم نقس عليه لكان ورود

(١) رقت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التي وردت مرقمة .

(٢) ذكر أبو الخطاب لهم دليلاً آخر وأجاب عنه وهو : إنه لما لم يجز القياس في الصلوات بعضها على بعض في عدد الركعات لأنه لا إجماع على تعليلها ولا نص على التعبد بالقياس فيها ، فكذلك غيرها .

وأجاب بأن المنع من القياس فيها لأن في قياس بعضها على بعض في عدد الركعات مخالفة للنص والاجماع بخلاف غيرها .

(٣) في المخطوطة (بتعليلها) .

(٤) وعضد الغزالي هذا الدليل بفعل الصحابة في مسألة «الحرام» حيث قاسوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو اليمين مع أنه لم يقيم دليل عندهم على وجوب القياس على هذه الأصول ولا على جواز ذلك .

التعبد بالقياس لافائدة فيه ، وكذلك إذا عملنا أن تعليل الأصل بعلّة صحيحة ممكن ولا مانع من تعليله فالقياس عليه واجب ، لأننا إن لم نقس عليه أدى ذلك إلى أن يكون التعبد باستعمال القياس على الإطلاق لافائدة فيه .

فإن قال : لم قلت إن ماورد النص بتعليله إذ كان يجب القياس عليه فإن غيره بمنزلة في جواز القياس عليه ، وهلا قلت إن كل أصل لم يرد النص بتعليله فإنه لا بد من أن يعتبر قيام الدليل على تعليله بعينه .

قيل له : إذا كانت هاهنا دلالة تعم جميع الأصول في وجوب تعليلها جرى ذلك مجرى ورود النص بتعليلها في وجوب القياس عليها وأغنى ذلك عن اعتبار كل أصل بعينه .

فإن قال : وما هذه الدلالة ؟

قيل له : ورود التعبد بالقياس وثبوت وجوب استعماله على الإطلاق مالم يمنع مانع من ذلك^(١) .

فإن قال : ليس يدل عندكم على التعبد بالقياس شيء من الظواهر وإنما تعتمدون في ذلك فعل الصحابة ، فكيف يصح أن تقولوا إن الإطلاق قد دل على استعماله في كل موضع مالم يمنع منه مانع .

قيل له : لم نعن بالاطلاق دليل * اللفظ وإنما عيننا إجماع الصحابة ، وذلك أقوى من دليل اللفظ ، لأنه يحتمل التخصيص وإجماع الصحابة لا يحتمله ، وقد علمنا أنهم كانوا يستعملون القياس على سبيل الإطلاق وفي كل موضع يصح استعماله ، ولا يراعون قيام الدليل على جواز تعليل كل أصل على الأفراد^(٢) .

(١) وهى الأدلة التى أثبت الجمهور بها جواز التعبد بالقياس كقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وخبر معاذ بن جبل فى الاجتهاد ، وفعل الصحابة وغيرها .

* بداية اللوحة (١٢٧)

(٢) ويشهد لهذا الجواب رسالة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لأبى موسى الأشعري التى جاء فيها : « اعرف الأشباه والأمثال ثم قس الأمور برأيك » ولم يفصل له ، ولو كان ذلك واجبا لفعله عمر .

فإن قال : وكيف يصح من القائس أن يعلم إمكان تعليل الأصل بعلّة صحيحة من دون أن يرجع إلى الدليل الذي يدل على تعليله .

قيل له : يعلم ذلك بأن يُبين له طريقة القياس وكيفية استعماله ويُعرّف طريقة العلة الصحيحة والفصل بينها وبين الفاسدة .

فإن قال : القائس وإن مكنّ من العلم بجميع ذلك فإنه لا يأمن الغلط والخطأ في تعليل ما يعلل .

قيل له : هذا الاعتبار به إذا كان قد مكن من الطريقة التي يحتاج إليها فيما كلف . ألا ترى أنه مع وزود النص بتعليل الحكم لا نأمن هذا الخطأ أيضاً ، إذ لا يمتنع أن يغلط ويعلل الأصل بعلّة فاسدة ، فإذا كان هذا لا يؤثر فيما يلزمه من القياس على الأصل إذا ورد النص بتعليله ، وكذلك ما يذهب إليه على أن ما ذكره السائل يلزم عليه أن لا يصح إثبات شيء من الأحكام من طريق القياس ، لأن القائس لا يأمن الخطأ في استعماله^(١) .

فإن قيل : يأمن ذلك بأن يسلك الطريقة الصحيحة التي تعبد بها في استعمال القياس .

والجواب : إنه يأمن ذلك أيضاً إذا سلك الطريقة الصحيحة التي تعبد بسلوكها في تعليل الأصول بعلّة صحيحة مع ارتفاع المنع في ذلك ، ويلزم أيضاً على ذلك أن لا يصح القياس على أصل يثبت بخبر الواحد لأنه مما لا يؤمن الخطأ فيه من حيث كان طريق إثبات خبر الواحد الظن دون العلم^(٢) والجواب عما حكيناه عن

(١) إن القواطع في إثبات الأحكام الشرعية الفرعية قليل ، لأن الدليل إن كان قاطعاً من جهة ثبوته قلما يسلم من الاحتمال في دلالاته . ولذا فإن مبنى ثبوت الأحكام الشرعية في الغالب على غلبة الظن ، وكذلك هنا . فإنه إذا غلب على الظن انقداح معنى مناسب في تشريع الحكم علل به وحمل غيره عليه إن شاركه في هذا المعنى . وطلب القطع في هذه الأمور تعنت .

(٢) هذا إلزام قوى له . حيث أنه لا يعارض في كون خبر الواحد يفيد غلبة الظن وليس =

مخالفينا في المسألة من الوجه الأول : إنا قد بينا أن ورود التعبد بالقياس ووجوب استعماله على الاطلاق دليل على أن كل أصل يمكن تعليقه بعلة صحيحة ، ولا مانع يمنع من ذلك من طريق الشرع فتعليقه واجب ، والقائس إذا سلك هذه الطريقة في تعليل الأصل والقياس عليه فقد تبع الدليل وحصل له الفرق بين ما^(١) يصح تعليقه من الأصول وبين ما^(١) لا يصح ذلك فيها .

والجواب عن الثاني : إنه لأفضل في التمكن من العلم بما يصح تعليقه من الأصول والفرق بينه وبين مالا يصح أن يعلل بين دليل يعم جميع الأصول وبين ما يخص كل أصل على الانفراد من الخطأ كما لأفضل في العلم بعدالة الشهود وبين دليل عام يعلم به صفة العدالة وبين النص الخاص الذى يتناول عدالة كل واحد منهم على الانفراد في جواز الحكم بشهادتهم ، فإذا أمكنه أن يعلم بورود التعبد بالقياس على الاطلاق ووجوب^(٢) القياس على كل أصل عموماً جرى ذلك مجرى أن يعلم ذلك بدليل يخص كل أصل^(٣) .

والجواب عن الثالث : إن كل حكم عقلى عُلم من طريق العقل حصول إمكان طريقة القياس فيه وصحة حمل حكم آخر عليه بالعلة التى تجمعهما ، فذلك كاف في صحة تعليقه والقياس عليه ولم يحتج فيه إلى أمر زائد ، فإذا لأفضل بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية في هذا الباب .

فإن قيل : أستم تقولون إن المكلف لا بد أن يبنه على الأدلة التى يلزم النظر فيها من طريق الخاطر أو كلام الداعى ليتمكن تمييز دليل عن دليل آخر^(٤) .

القطع مع أنه يقول بحجته فعليه ان يلحق تعليل الأحكام به .

(١) في المخطوطة (بيننا) في الموضوعين .

(٢) في المخطوطة (وجوب) .

(٣) أى أن قيام الدليل على وجوب القياس عموماً يقوم مقام قيام الدليل على وجوبه في كل فرع . كقيام الدليل على اشتراط العدالة في الشهود يغنى عن قيام نص خاص في عدالة كل شاهد .

(٤) هذا فيه إشارة لما يقولونه من عدم جواز صدور الحكم الشرعى عن تبخيت وميل

فالجواب : إن هذا ليس هو من المسألة التي نحن فيها بسبيل ، لأن كلامنا في الحكم الذي قد حصل معلوماً بالدليل أنه يصح القياس عليه إذا علم إمكان ذلك فأما التنبيه على الأدلة فإنه معزل عن ذلك .

فإن قيل : فهل يحتاج إلى هذا التنبيه في الأدلة الشرعية والأصول التي يقاس عليها ؟

فالجواب : إن الأصول الشرعية قد تقررت وحصل العلم بها فلا يحتاج مع العلم بها وبطريقة القياس عليها إلى التنبيه . وقد قال بعض شيوخنا إن بعض الفروع إن التبس على القائل حال الأصل الذي يجب رده إليه لغموضه حتى لا يتمكن من ذلك فلا بدّ من خاطر ينبهه عليه أو ما يقوم مقام الخاطر .

فصل

قال : وقد اختلفوا في العلة التي يعلل بها الأصل لحمل الفرع عليه اختلفوا في اعتبار الأصل الذي يصح تعليقه^(١) .

النفس ولا بدّ أن يكون في المسألة دليل ينظر فيه .

* بداية اللوحة (١٢٨)

(١) أطراف هذه المسألة بحثها الأصوليون في شروط حكم الأصل أو في الاعتراض المسمى بالمنع أو في شروط العلة . وجهور الأصوليين يقولون بوجود ثبوت حكم الأصل والعلة بالنص أو الاجماع كما أجازوا في العلة أن تثبت بأمانة ظنية كالاستنباط . ونسب الشيرازي في شرح اللمع إلى بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس إلا على أصل مجمع على تعليقه وأبطله ، لأنه يؤدي إلى إبطال القياس حيث أن نقاة القياس من الأمة وهم لا يقولون بتعليل الأصول ، وإن كان المقصود اجماع القائلين بالقياس فهم ليسوا كل الأمة . ونسب معظم الأصوليين هذا القول لجماعة من غير تعيين . ونسب بعضهم إلى جماعة أخرى اشتراط اتفاق الخصمين فقط على حكم الأصل أو العلة وقال به ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢٧/٤ وعلل ذلك لثلا يحتاج القياس عند المنع إلى إثبات حكم الأصل فيكون انتقالاً من مسألة إلى مسألة أخرى . ونفى وجوب الاتفاق عليه من كل الأمة .

فمنهم من يقول : إن العلة التي يعلل بها الأصل يجب أن تكون ثابتة بالاجماع .

ومنهم من يقول : إنها إذا ثبتت باتفاق الخصمين صح تعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها .

ومنهم من يقول : إن العلة إذا لم تكن مسلمة لم يصح حمل الفرع بها على الأصل . والصحيح عندنا أن الاعتبار في هذا الباب بصحة العلة ، فمتى علم صحتها بنص ودليل سواه من الأدلة التي تثبت بها العلل فتعليل الأصل بها وحمل الفرع عليه لأجلها صحيح .

والذي يدل على ذلك : إن حكم الأصل إذا كان يعتبر في صحته^(١) قيام الدليل على ذلك نصاً كان أو غيره^(٢) فكذلك العلة لأن جعل بعض صفات الأصل علة هو حكم من الأحكام ، فالمعتبر في صحتها هو المعتبر في صحة سائر

= ونقل أبو اسحق الشيرازي في اللمع وابن تيمية في المسودة ص ٤٠٨ عن بعض الشافعية وبعض الحنابلة ونقله ابن السمعاني على ما في إرشاد الفحول عن بعض الشافعية أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي اجمعوا عليه . وينظر ما يتعلق بالمسألة في : المعتمد ٢/٧٦٩ ، ٧٧٤ . المستصفى ٤٥٣ ، ٤٧٧ . الوصول إلى الأصول ٢/٢٦٠ روضة الناظر ص ٣١٥ إرشاد الفحول ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ . نهاية السؤل ٣ / ١١٦ ، ١١٩ . جمع الجوامع مع اللبني ٢/٢١٨ المحصول ٢/٢٤٤٥ ، ٤٨٣ البرهان ٢/٨١٩ ، ٩٦٥ . التمهيد لأبي الخطاب ٣/٤٤٢ الأحكام للآمدي ٣/١٩٧ ، الابهاج ٣/١٥٢ ، شرح اللمع ٢/٨٢٦ شرح الكوكب المنير ٤/٢٧ إحكام الفصول ٦٣٩ مباحث العلة عند الأصوليين ص ٣٢٧ منتهى ابن الحاجب ص ١٦٨ .

- (١) في المخطوطة (صحة) وكتب الناسخ في الهامش (اظنه صحته) .
(٢) في المخطوطة (أو كان غيره) وكتب الناسخ في الهامش (كان أو غيره) .

الأحكام ، وهذا يفسد قول من ذهب منهم إلى ^(١) أنها لا تثبت إلا بالاجماع ^(٢) .
فأما من ذهب منهم إلى أن العلة تثبت باتفاق الخصمين فقوله ظاهر الفساد ، لأن
اتفاقهما ليس بحجة فيكون دليلاً على شيء من الأحكام وإنما يستعمل المتفقه ذلك
على رسم المناظرة ، ويسلكون في ذلك مسلك الاصطلاح والمواطأة عليه في رسم
النظر . يبين صحة هذا أن أثبات أحدهما العلة بمجرد اختياره من دون الرجوع إلى
الدليل الذي يدل على ثبوتها إذا كان لا يقتضى صحتها فمساعدة الآخر له على ذلك
لا يقتضى صحتها أيضاً ، وهذا مملاً شبيهة فيه ^(٣) .

وأما من يذهب منهم إلى أنها لا تصح إذا لم تكن مسلمة ^(٤) فقوله بعيد أيضاً ،
لأن المعلل إذ دل على صحة العلة وقله أن سعلق الحكم بها سلمها المخالف أم لم
يسلمها والمخالف يكون مخيراً بين أن يسلمها وبين أن ينقل الكلام إلى إثباتها ، ولهذا
لا يكون المعلل خارجاً من المسألة إذا نقل الكلام إلى اثباتها متى كان الفرع مثبتاً
عليها ^(٥) .

(١) في المخطوطة (إلا) .

(٢) المصنف عقد المسألة للأصل وللعلة . ويستدل على كونه لا يشترط الاجماع في ثبوتها

بالقياس على الأصل مع أن حكم الأصل بعضهم شرط فيه أن يكون مجعماً عليه .

(٣) اتفاق الخصمين على كون الأصل معللاً بكذا يمنع تشعب المناظرة ونقلها لإثبات

العلة . ولكن إذا كانت العلة التي اتفقا عليها غير صحيحة لا يكون القياس صحيحاً

في ذاته وإن كان صحيحاً في نظرهما . وأما اتفاقهما على حكم الأصل مع منع

الخصم عنه في الأصل ، أو منع وجودها في الفرع فلا ينفذ هذا التسليم والاتفاق .

(٤) الفرق بين كونها متفق عليها وبين كونها مسلمة أن الاتفاق يكون فعلياً ، وأما

التسليم يكون من باب التنازل جديلاً .

(٥) لا يتفق جميع الخلافين على هذا الأصل وهو كون نقل الكلام لإثبات العلة ليس

خارجاً عن المسألة . انظر البرهان ٩٦٨/٢

مسألة

قال اختلف أهل العلم في الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليه أم لا؟ (١)

فالذى ذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبي الحسن رحمهما الله (٢) أنه لا يجوز القياس عليه إلا أن يرد معللاً ، أو يقوم دليل قاطع على تعليقه من إجماع أو غيره أو يكون له قياس أصل آخر يصح أن يقاس عليه . قال : والخبر الذى لا يجوز القياس عليه مثل الخبر الوارد فى الأكل ناسياً فى نهار شهر رمضان أنه

(١) بحث بعض الأصوليين هذه المسألة فى شروط حكم الأصل وبعضهم بحثها فيما يجرى فيه القياس . وينظر كل ما يتعلق بها : اللمع ص ٥٨ ، شرح اللمع ٨٢٦/٢ ، التبصرة ٤٤٨ شرح الكوكب المنير ٢٢/٤ روضة الناظر ٣٢٩ ، التمهيد ٤٤٤/٣ ، المسودة ٣٩٩ ، المحصول ٤٨٩/٢/٢ ، احكام الآمدى ١٩٦/٣ المستصفى ص ٤٥٥ المنخول ص ٣٨٧ ، شرح تقيح الفصول ص ٤١٥ جمع الجوامع ٢١٨/٢ الابهاج ١٥٩/٣ الميزان ٦٤٢ ، إحكام الفصول ٦٤٣ المعتمد ٧٩٠/٢ نهاية السؤل مع البدخشى ١٢٢/٣ الوصول إلى الأصول ٢٥٥/٢ البرهان ٨٩٧/٢ إرشاد الفحول ص ٢٠٦ تيسير التحرير ٢٧٨/٣ مفتاح الأصول ١٣١ فواتح الرحموت ٢٥٠/٢ أصول السرخسى ١٤٩/٢ ابن الحاجب مع العضد ٢١١/٢ كشف الأسرار ٣١١/٣ التلويح على التوضيح ٥٣٩/٢ .

(٢) نسبة لأبى الحسن الكرخى بهذه الخلال الثلاثة الشوكانى وأبو الحسين البصرى والشيرازى فى اللمع والرازى فى المحصول وابن السبكى فى الابهاج وغيرهم .

لا قضاء عليه ، لأنه لا يجوز قياس الصلاة على ذلك^(١) ، وخبر الوضوء بالنيبذ^(٢) التمر ،

(١) الخبر متفق عليه ولفظه عند مسلم في الصيام ٨٠٩/٢ « من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » وفي لفظ للبخارى ١٥٥/٤ (فأكل وشرب) وأخرجه البخارى أيضاً في الأيمان والندور ، باب إذا حنت ناسياً ٥٤٩/١١ ورواه الدارقطنى في سننه ١٧٨/٢ وقال إسناده صحيح وكلهم تفتات . ورواه الحاكم في المستدرک ٤٣٠/١ وقال : صحيح على شرط مسلم بلفظ « من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة » ورواه البيهقى في سننه ٢٢٩/٤ . وفي لفظ للبخارى « فإنما هو رزق ساقه الله إليه ولا قضاء عليه » وانظر أيضاً في تخريج تحفة المحتاج لان الملقن ٨٤/١ .

(٢) أخرج الحديث أحمد ٤٠٢/١ ، ٤٠٥ ، وأبو داود في سننه باب الوضوء بالنيبذ ٦٦/١ برقم ٨٤ والترمذى في سننه باب الوضوء بالنيبذ ١٤٧/١ برقم ٨٨ وضعفه بجهالة أبى زيد وابن ماجه في باب الوضوء بالنيبذ ١٣٥/١ برقم ٣٨٤ . ورواه الدارقطنى في سننه ٧٧/١ برقم ١٦ عن عبد الله بن مسعود بأسانيده مختلفة ، ولفظ أبى داود : « أن النبى صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن لابن مسعود : عندك طهور؟ قال : لا ، إلا شئ من نيبذ في أداة . فقال : تمر طيبة وماء طهور » وزاد الترمذى (فتوضأ منه) وزاد أحمد (فصلى) . والحديث لا يصححه أحد من أهل الحديث قال ابن عبد البر : « أبو زيد مولى عمرو بن حريث مجهول وحديثه في الوضوء بالنيبذ منكر لا أصل له . وقال ابن أاتم في علل الحديث ١٧/١ قال أبو زرعة حديث أبى فزارة في الوضوء بالنيبذ ليس بصحيح وأبو زيد مجهول . وقال البزار : إنه لا يثبت . وقال الدارقطنى ابن لهيعة ضعيف . وقال الزيلعى في نصب الراية : ١٣٧/١ ضعف العلماء الحديث بثلاث علل :

١ - جهالة أبى زيد .

٢ - التردد في أبى فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره .

٣ - ابن مسعود راوى الحديث لم يشهد ليلة الجن مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد روى أبو داود عن علقمة قال : قلت لعبد الله بن مسعود : من كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن فقال : ما كان معه من أحد .

ينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٨ والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠ ونصب الراية للزيلعى ١٣٧/١ .

والخير وارد في إيجاب الوضوء من القهقهة في الصلاة^(١) وما يجوز القياس عليه لوروده^(٢) معللاً مثل الخير الوارد في جواز الوضوء بسؤر الهر ، لأنه معلل أنها من الطوافين عليكم والطوافات^(٣) فيقاس عليه ما يسكن البيوت بنفسه كالنفار والأوزاغ وسباع الطير ، وما يجري مجراها . ونقول إن الخير المذكور في الأكل ناسياً من قوله : « فإن الله أطعمك وسقاك » فظاهره وإن كان يفيد التعليل فقد علمنا أنه ليس بتعليل من حيث ثبت أن تعلق ما يفسد الصوم بفعل الله تعالى لا يمنع من فساده كالأكل لأجل المرض ، وكمن يجن في بعض أيام شهر رمضان فيأكل ، وكالأكل في حال النوم^(٤) ، والمذكور في خبر الوضوء ببنيذ التمر ، وهو قوله : « تمر

(١) رواه الدارقطني عن جمع من الصحابة بطرق عدة عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي الميخ ، ورواه مراسلاً عن معبد الجهني والحسن البصري والنخعي وأخرجه الطبراني ، وفي بعض طرقه ذكرت مناسبه وهي : أن رجلاً أعمى تردى في حفرة كانت في المسجد فضحك بعض المصلين ، فقال عليه السلام : « إذا قهقه أحدكم أعاد الوضوء والصلاة » . وجميع طريق الحديث لا تخلو من مقال أنظر سنن الدارقطني ٥٨/١ ونصب الراية ٤٧/١ .

(٢) في المخطوطة (لوروده)

(٣) رواه مالك في الموطأ في كتاب الطهارة ٣٥/١ والشافعي في المسند ص ٩ وفي الأم ٦/١ في باب الماء الراكد . وأحمد في المسند ٢٩٦/٥ في مسند أبي قتادة والترمذي في سننه ١٥٣/١ برقم ٩٢ باب ماجاء في سؤر الهرة . وأبو داود في سننه باب سؤر الهرة ٦٠/١ والنسائي في المجتبى باب سؤر الهرة ٥٥/١ وابن ماجه في سننه باب الوضوء بسؤر الهرة ١٣١/١ برقم ٣٦٧ ، وابن خزيمة في صحيحه ٥٥/١ والهيثمي في موارد الظمان باب سؤر الهرة ص ٦١ والدارقطني في سننه ٧٠/١ .

قال الترمذي في سننه : « الحديث حسن صحيح وصححه البخاري وابن خزيمة وابن حبان والدارقطني » . وانظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع ص ٣٠٨ والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٥ ، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ٢٣٠ .

(٤) اعتراف المصنف بتعليل الأكل والشرب ناسياً في نهار رمضان مع عدم قياس الصلاة عليه يصدق فيهم قول امام الحرمين في البرهان ٨٩٩/٢ .. « وبالجملة ليس معهم من علم الأصول قليل ولا كثير ... فإن صاحبهم ما بنى مسائله على أصول وإنما أرساها =

طيبة وماء طهور» وإن كان تعليلاً فإنه لا نقيس عليه لأنه لا فرع له^(٢)، إذ المشارك لنبيد التمر في هذه الصفة هو الخلل، وقد أجمعوا على أن الوضوء لا يجوز به والمذكور* في الخبر الوارد في الحرم الذي وقصت به ناقته لا تخمروا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة مليباً^(٢)، وإن كان تعليلاً فإنما لا نقيس عليه لأننا لا نعلم مشاركة سائر المحرومين لهذا الحرم المخصوص في الصفة التي جعلت علة للحكم وبين أنه يبعث يوم القيامة مليباً

واحتج في أن الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول عارياً من هذه الوجوه لا يقاس عليه، لأن قياس الأصول إذا منع من الحكم الذي هو موجب الخبر فإعمال القياس لا يصح فيه، كما أن ما تمنع منه الأصول أنفسها لا يجوز استعمال القياس فيه وأوماً أيضاً إلى وجه آخر وهو أن الأصل فيما يمنع منه قياس الأصول أن لا يعمل

= على ما تأتي له فمن أراد من الصحابة ضبط مسائله بأصل تناقض عليه القول في تفصيل الفروع» وقياس صحة الصلاة على صحة الصوم في الأكل ناسياً قال به الشافعي وأصحابه وأحمد وأصحابه وعطاء، وعند الشافعي وأحمد يشرع له سجود السهو. ينظر المغني لابن قدامة ٦٢/٢ والمهذب ٩٥/١ وفي الوجيز ١٠٢/١ يلحق الجماع ناسياً بالأكل ناسياً في عدم الإفطار به.

(١) قوله: لا فرع له. ينافي ما نقله إمام الحرمين في البرهان عن الحنفية ٨٩٨/٢ أنهم قاسوا الغسل بالنبيد على جواز الوضوء به. ولكنهم لم يلحقوا به نبيد الزبيب مع مشاركة الزبيب للتمر فيها.

* بداية اللوحة (١٢٩)

(٢) متفق عليه. وقوله «لا تخمروا وجهه». لمسلم دون البخاري وباقي الحديث لفظه لهما أخرجه البخاري برقم: ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٨٣٩، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١ في الجنائز ١٣٥/٣ وفي النهي عن الطيب للمحرم ٥٢/٤ وفي الحرم يموت بعرفة ٦٣/٤. وأخرجه مسلم في الحج ٨٦٥/٢ برقم (١٢٠٦) وأبو داود برقم ٣٢٢٢ والترمذي برقم ٩٥٨ والنسائي ١٩٥/٥ وابن ماجه برقم ٣٠٨٤ والدرامي ١٨٥٩ والطبراني في الكبير برقم ١٢٢٣٩. وأحمد في المسند ٢٢٤/١، ٢١٥/١ وينظر تخريج الحديث الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٤ والمعتبر للزركشي ص ٢٣٠ وتحفة المحتاج لابن الملقن ١/ ٥٨٨.

به ولا يستعمل القياس فيه ، فإذا ورد الخبر في بعض الأحكام بخلاف ذلك صار موجب الخبر ثابتاً به ومثبتاً لأجله ، فيجب أن يقتصر عليه وبحكم في الباقي بأن إثباته من طريق القياس لا يصح ، ونقول إنما ورد النص بتعليه أو ثبت تعليه بالاجماع فإنه لا يجرى هذا المجرى^(١) ، لأن النص على العلة مع ورود التعبد بالقياس يجرى مجرى النص على كل حكم يحصل فيه مثل تلك العلة ، وكذلك إذا ثبتت العلة بالاجماع^(٢) ، فأما إذا كان له أصل يقتضى القياس عليه ويمنع من ذلك أصل آخر فالقياس عليه يصح ، لأن الأصل هو جواز القياس ، ولذلك يجوز القياس على حكم الخبر الوارد في المتبايعين إذا اختلفا أنهما يتحالفان ويتدان ، لأن الأصل الذى هو حكم المدعى والمدعى عليه وإن كان يمنع من ذلك فله أصل يمكن حمله عليه^(٣) وهو أن القول قول المالك البائع في انتقال ملكه إلى الغير ، كما أن القول قوله في الوجه الذى يحصل منه الملك فنقول إنه يجوز رد الاجارات إلى هذا الأصل ، ونقول أيضاً إن الوجه في جواز القياس على ما يوجب الاستحسان^(٤) أنه وإن عدل فيه عن القياس ، فلا بد من أن يكون له وجه آخر يقويه من قياس أو استدلال ، فهذا جملة ما كان يحصله في هذه المسألة^(٥) .

وعند أكثر الفقهاء إن الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول يجوز أن يقاس عليه ، وإلى هذا ذهب بعض اصحاب ابى حنيفة ، وهو قول جماعة اصحاب الشافعى وبه

(١) لم يلتزم المصنف بإجراء القياس فيما ثبت تعليه بنص حيث لم يلحق أكل المصل ناسياً بأكل الصائم ناسياً ، ولم يلحق بالمحرم الذى وقصته دابته غيره مع النص على العلة فيهما .

(٢) لم يمثل المصنف لما ثبتت عليه بالاجماع ، ومثل له ابن برهان في الوصول إلى الأصول بإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق للحديث «من أعتق شركاً له في عبد» وإن كانت السراية نفسها على خلاف القياس .

(٣) (عليه) إضافة من المحقق .

(٤) ذكر الشيرازى في شرح اللمع ٨٢٦/٢ وفي التبصرة ٤٤٨ أن الحنفية يسمون القياس على الخبر المخالف للأصول «القياس على موضع الاستحسان» .

(٥) أى أبو الحسن الكرخى .

قال بعض شيوخنا^(١) ونصره بأن قال : إن الخبر إذا ورد بحكم كان يقتضى قياس الأصول خلافه فقد صار هذا الحكم أصلاً من طريق النص كسائر الأصول ، وإذا كان كذلك وأمكن تعليقه بعلّة صحيحة فالقياس عليه صحيح . قال : وإذا جاز أن يثبت بالخبر الوارد بخلاف قياس الأصول مالولاه لم يكن يثبت فما المانع من أن يقيس على الأصل الذى يثبت به ، وإن كنا لا نستعمل القياس فى ذلك لو لم يرد الخبر به ، وأيضاً فإذا جاز عنده رحمه الله أن يقاس على الخبر الذى يخص العموم فتحرم ما لو لا دليل التخصيص لكننا نحكم بتحليله على ما يقتضيه العموم ، لأن العموم لو اقتضى تحليل شئء وخص دليل التخصيص غيره منها بالتحريم لكننا نقيس على ذلك فتحرم ما كنا نحكم بتحليله لو خيلنا والعموم ، فما المانع من مثله فى القياس على الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول .

ويعترض الوجه الأول الذى حكيناه عنه بأن قوله إنا لو قسنا على الحكم الذى يمنع منه قياس الأصول لكننا قد اعملنا^(٢) القياس فى حكم يمنع منه قياس الأصول بأن ذلك غير مسلم ، لأن هذا الحكم إذا ورد به الخبر وقسنا عليه غيره لم يجز أن يقال إنا استعملنا القياس فيما يمنع منه قياس الأصول ، لأننا إنما قسناه على أصل قد يثبت بالنص وصار لوروده به من جملة الأصول ، وإنما يمكن أن يقال إنا استعملنا القياس فيما يمنع منه بعض قياس الأصول . وهذا مما لانكره فأما حمله ذلك على ما يمنع منه نفس الأصول فإنه غير مستمر ، لأن ما يمنع منه الأصول إنما لا يقاس عليه لأحد الوجهين : إما لقيام الدليل على أن مثل ذلك الحكم لا يجوز إثباته إلا بما طريقه العلم واليقين دون الظن كإثبات وجوب صوم شهر شوال بشهر رمضان قياساً عليه . فنقول : هذا القياس لا يجوز استعماله ، لأن الأصول تمنع منه ، أولاً يكون له أصل

(١) وهذا قال الشيرازى ونقله ابن النجار فى شرح الكوكب ٢٢/٤ عن الحنابلة وإسماعيل بن إسحق المالكي . ونقله الباجي فى إحكام الفصول : ٦٤٣ عن أبى بكر الأبهري وأبى جعفر منهم وذهب الرازى واتباعه والغزالي والآمدى وابن الحاجب وأبو الحسين وإمام الحرمين إلى الترجيح .

(٢) فى المخطوطة (قد علمنا) وفى الحاشية كتب الناسخ (أظنه أعملنا) .

يمكن رده إليه ، والحكم الذى يرد * به النص قد خلا من هذين الوجهين
فحمله على ما تمنع منه نفس الأصول لا يصح .

والوجه الثانى فإنه يمكن أن يعترض بأن الخبر إذا خصص ذلك الحكم وأمكن
تعليله بعللة صحيحة فالفروع التى يمكن ردها إليه يجب أن تكون فى حكم المستثنى
مما يمنع منه قياس الأصول كالحكم نفسه ، كما أن النص إذا ورد تعليله وجب ذلك ،
لأن ورود التعبد بالقياس مع إمكان تعليل ذلك الحكم بعللة صحيحة^(١) يجزى مجزى
أن يثبت تعليله بالنص أو بالاجماع ..

فإن قال قائل : إذا جوزتم القياس على الحكم وإن كان قياس الأصول يمنع منه
فماذا ينفصل الحكم الذى لا يصح أن يقاس عليه من الحكم الذى يصح ذلك
فيه ؟

قيل له : إنما لا يصح القياس على الحكم لوجوه ثلاثة :

أحدها : أن لا يمكن تعليله بعللة تتعدى إلى الفرع بأن لا يكون له فرع كما حكيناه
عن شيخنا أبى عبد الله فى الوضوء بنبيذ التمر إنه لا فرع له^(٢) .

وثانيها : أن لا يصح تعليله بعللة صحيحة ، وهو أن كل وصف له يجعل علة ،
فإنه يفسد بأن ينتقض أولاً يؤثر فى الحكم . وعلى هذه الطريقة يقول الشيخ أبو
الحسن إنى اعتبرت أوصاف الخمر ولم أجد شيئاً منها يمكن أن يجعل علة لتحريمها
فيرد إليها ما ليس بخمر^(٣) .

* بداية اللوحة (١٣٠)

(١) بعللة صحيحة مستنبطة .

(٢) هذا المثال لا يسلم له ، لأن نبيذ الزبيب أن يكون فرعاً على نبيذ التمر . ولكن

مثل له ابن السبكي فى الابهاج ١٦٠/٣ برخص السفر ، ورخصة أكل الميتة
للمضطر ، وإيجاب العرة فى الجنين ، والقسامة . وكل ما يعلل بعللة قاصرة .

(٣) ولهذا ذهب الحنفية إلى أن تحريم الخمر مناط باسمها ولم يلحقوا بها سائر الأنبذة .

وثالثها : أن تقوم دلالة مبتدأة على المنع من تعليله ، وهذا يجرى مجرى ما كان
يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله من أن الاجماع قد حصل على المنع من تعلييل لحم
الخنزير^(١) لرد غيره من اللحمان^(٢) إليه .

(١) كان الأولى التمثيل بالمقدرات كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود
والكفارات . وأما لحم الخنزير فعلى الصحيح يمكن تعليله بعلة قاصرة وهو كونه لا
يغار على أنثاه . ولذا لا يقاس عليه غيره لعدم وجود العلة في غيره .
(٢) جمع لحم ، وهو جمع صحيح على ما في لسان العرب ٣٥١/٣ وترتيب القاموس
١٣٠/٤ ، وتاج العروس ٥٦/٩ والصحاح للجوهري ٤٣٦/٢ .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في إثبات الأسمى بالقياس (١) .
فمنهم من منع من ذلك (٢) ومنهم من أجازته ثم اختلفوا :
فمنهم من أجاز إثبات الأسمى بالقياس الشرعى (٣) وتعليق الأحكام بها ، وهو

(١) هذه المسألة بحثها جمع في الأصوليين في اللغات وبحثها آخرون فيما يجوز فيه القياس كالصنف هنا وبعضهم بحثها في الموضوعين . ولتحريير محل النزاع في المسألة نقول : إن أسماء الأعلام خارجة عن محل النزاع اتفاقاً لأنه لا يجرى فيها قياس . وكذلك ما ثبت بالتصريف كاسم الفاعل واسم المفعول على وزن فاعل ووزن مفعول فهو ثابت بالاطراد وليس احدها أصلاً والآخر فرعاً ، بل كلها داخلة تحت القاعدة دفعة واحدة معاً . ومعنى قول الصرفيين هذا قياسى إنه مطرد ، ولذا عكسه سماعى . وإنما محل الخلاف الاسماء الموضوعية للمعاني المخصوصة الدائرة مع الصفات كأسماء الأجناس مثل الخمر والزانى والسارق . وانظر تحرير محل النزاع في منتهى ابن الحاجب ص ٢٦ والابهاج ٣٣/٣ والاحكام للامدى ٥٧/١ .

(٢) اختار عدم الجواز الأمدى في الاحكام ٥٧/١ وإمام الحرمين في البرهان ١٧٣/١ وابن برهان في الوصول إلى الأصول ١١٠/١ والغزالي في المستصفى ص ٢٦٢ وفي المنحول ص ٧٢ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٥٤/٣ . ونسبه للباقلاني السبكي في جمع الجوامع ٢٧١/١ والغزالي في المنحول وابن السبكي في الابهاج ٣٣/٣ . ونسب جمع من الأصوليين للباقلاني القول بالجواز خطأ ، منهم ابن برهان والأمدى والشوكاني كما اختار القول بعدم الجواز ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٦ ونسب عدم الجواز الباجى في إحكام الفصول ص ٢٩٨ لأبى بكر الأبهري وأبى جعفر السمنانى ومحققى المالكية . ونسبه كثير من الأصوليين للحنفية ومعظم المتكلمين . ونسبه الشوكاني في ارشاد الفحول ص ١٦ لابن الهمام واختاره ، ونسبه في شرح الكوكب المنير ١٧٢ / ١ للصيرفى

(٣) قوله « بالقياس الشرعى » فيه نظر لأن مذهب ابن سريج تجويز القياس اللغوى كما =

مذهب أئى العباس بن سريح^(١) وطائفة من أصحاب الشافعى ، لأنه يقول إنى أثبت اسم الزنى فى وطء البهيمة قياساً على الزنى الذى هو وطء الآدمية ، ثم أوجب الحد فيه بظاهر الآفة ، وأثبت اسم التركة فى حق الشفعة قياساً على سائر التركات ، ثم أثبت كونه مورثاً بالنص . ومن أصحاب الشافعى من يسلك هذه الطريقة فى إثبات تحريم التبئذ فىقول إنى أثبت اسم الخمر فيه من حيث يشاركها فى حصول الشدة فيه ، ثم أحكم بتحريمه من طريق النص الوارد فى الخبر .

والصحيح عندنا إن إجراء بعض الأسمى على المسميات من طريق القياس اللغوى يصح بأن يجرى على مسمى^(٢) ماثبت كونه اسماً لغيره عن العرب ينص أوما يجرى مجراه لمشاركته إياه فى فائدة الاسم . فأما إثبات ابتداء الأسمى من جهة القياس فإنه لايصح ، مثل أن يقول قائل إنى أجرى على الضارب إسماً آخر قياساً عليه ، واجمع بينهما بأمر من الأمور ، لأن من يفعل ذلك لاىكون قد أثبت اسماً لغوياً ، وإنما يكون قد اختار اسماً على سبيل المواضعة ، وكذلك لايجوز إثبات الأسمى بالقياس الشرعى .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجه منها :

(الأول)^(٣) : قول الله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(٤) قالوا : فاخبر تعالى بأنه قد نص على جميع الأسمى ، فلا يجوز إثبات شىء منها بالقياس على نصه تعالى عليها .

(الثانى) : إن أصل اللغات هو التوقيف ، فىجب أن تكون الأسمى ثابتة بالتوقيف ، وهذا يمنع من استعمال القياس فيها .

= يتضح من التمثيل بعده .

(١) فى المخطوطة (سريح)

(٢) فى المخطوطة (مسما)

(٣) ترفيم الوجوه من المحقق لتتناسب مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

(٤) البقرة : [٣١] .

(الثالث) : إنه لا يخلو من أن يكون أصل اللغات هو التوقيف أو المواضعة فإن كان توقيفاً فالقياس لا يصح في إثبات الأسمى ، وإن كان مواضعة فإنه لاسبيل إلى معرفتها إلا من طريق النقل .

والذى يجب أن يحصل في هذا الباب أن من يذهب إلى أن إثبات الأسمى من طريق القياس لا يصح إن أراد بذلك إثبات الأسمى المبتدأ كما ذكرناه من اثبات اسم للضارب^(١) سوى هذا الإسم قياساً فإنه صحيح^(٢) والوجه فيه ما ذكرناه * من أن ما يجرى هذا المجرى لا يكون اسماً لغوياً ، فأما إثباتها من طريق القياس بأن تجرى الأسماء الثابتة في لغة العرب وعرفت فوائدها على مسميات لم تنص العرب على استعمالها فيها فإنه يصح^(٣) ، وذلك يكون على ضروب منها .

أن يعلم أن الاسم الذى أجروه على شجرة مخصوصة كقولهم نخلة أو حيوان مخصوص كقولهم إنسان أو فرس إنما قصدوا به فائدة مخصوصة من معنى فى ذلك المسمى أو صفة أو حكم ، ثم وجدنا تلك الفائدة حاصلة فى شيء آخر غير عين ذلك المسمى أجريناه عليه ، ولهذا لا نخص بقولنا نخلة عين ما أشارت العرب إليه بهذه التسمية دون سائرهما من الأشجار التى تجرى مجراها وإن لم تكن حادثة فى الوقت الذى وضع هذا الإسم وإنما حدثت من بعد ذلك ، كذلك القول فى قولنا إنسان أو فرس^(٤)

ومنها : أن تلتبس الفائدة التى قصدوها بالاسم ، فإذا اخترنا مواضعهم علمنا أن لذلك الاسم عندهم تصريفاً مخصوصاً ووجدنا ذلك التصريف إنما يصح فى بعض

(١) فى المخطوطة (الضارب) .

(٢) قوله « فإنه صحيح » راجع للقول بعدم إثبات الأسمى بالقياس .

* بداية اللوحة (١٣١)

(٣) وكلام المصنف يعنى أن إثبات اسم السارق للنباش لا يجوز ، لأنه قد سبق وأن وضعت العرب له اسماً وهو النباش . ولكن يصح وضع أسماء لأشياء لم يسبق أن وضعت لها العرب اسماً .

(٤) هذا القسم وإن جعله المصنف من اجراء القياس فى إثبات الأسمى فهو لا يعتبر قياساً عند أكثر أهل اللغة ، لأن العرب عندما أطلقوا على النخلة اسمها قصدوا =

صفات ذلك المسمى دون سائرهما حكمتنا بأن فائدة ذلك الاسم تلك الصفة ، وأنه إنما يجب أن يجرى على ما حصلت تلك الصفة فيه دون غيرها ، وهذا مثل قولنا : « جسم » فإنه لما التبست الحال في فائدته من طريق اللغة ، فمن الناس من ذهب إلى أنه يفيد كون المسمى قائماً بنفسه غير محتاج في وجوده إلى وجود غيره ومنهم من ذهب إلى أنه يفيد كونه طويلاً عريضاً عميقاً أو ذاهباً في الجهات . ثم اعتبرنا طريقة اللغة فعلماً أن قولنا جسم يجيء منه أجسم ، وعلمنا أيضاً أن لفظة « أفعل » لاتستعمل في اللغة إلا في صفة يصح فيها التزايد فيكون لأحد الموصوفين مزية على الآخر ، كقولهم هذا حلو وهذا أحلى وأن زيداً فاضل وعمرو أفضل منه ، وما يجرى مجرى ذلك ، وعلمنا أن كون الموجود قائماً بنفسه صفة لا يصح التزايد فيها ، لأن ذلك يجرى مجرى الوجود في هذا الباب علمنا أن قولهم جسم لا يجوز أن يكون موضوعاً لهذه الفائدة ، وأن الفائدة المقصودة بهذا الاسم هي كون المسمى به طويلاً عريضاً عميقاً لما كانت هذه الصفة تصح فيها التزايد حتى (١) يكون لأحد المسميين بهذا الاسم مزية على الآخر فيها ، فإذا عرفنا ذلك قسنا على المسمى الذى وضعوا هذا الاسم له كل ما يشاركه في هذه الفائدة ، فنسميه جسماً ونففيه عما لا تصح هذه الصفة عليه ، فلا نصف القديم تعالى بأنه جسم (٢)

ومنها : أن تلتبس الحال في حقيقة الاسم ، فإذا اعتبرنا طريقة اللغة علمنا أن له أحكاماً في اللغة من اشتقاق وتثنية وجمع . فإذا وجدنا هذه الأحكام تابعة له عند إجرائه على بعض المسميات ومنتفية عنه إذا أُجرى على غيره علمنا كونه حقيقة في

= إطلاقه على كل نحلة ستوجد بالوضع لا بالقياس .

(١) في المخطوطة (لا يكون) ويفسد المعنى بوجود (لا)

(٢) وافق المعتزلة أهل السنة في عدم وصف الله تعالى بأنه جسم ، ولكن اعتمد أهل السنة في نفيه على أن إثبات الصفات لله سبحانه مبناه التوقيف وليس الدليل العقلى كما فعل المصنف هنا . وذهب مقاتل بن سليمان إلى أنه جسم حقيقة من لحم ودم ، وذهب قوم إلى أنه نوريتلا لأكالسيكة وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه . وللمجسمة أقوال أخرى ينظر في ذلك المواقف ص ٢٧٣ . وينظر مذهب المعتزلة في الصفات الخبرية شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

المسمى الذى تتبعه عند استعمالها فيه هذه^(١) الأحكام ، وأن استعماله فى غيره توسع ومجاز ، ثم نقيس كل ما يشاركه فيها على ذلك المسمى فى إجراءاته عليه ، وهذا كلفظة « الأمر » فإنها تستعمل فى اللغة فى القول الذى له تعلق ومأمور به وفى الفعل كقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيده ﴾^(٢) وما يجرى مجرى ذلك ، إلا أنا علمنا باعتبار طريقة اللغة أن الأمر يشتق منه اسم الفاعل فيقال أمر ويثنى ويجمع فيقال : أمر وأمرا وأمور ، وعلمنا أن هذا الاسم إذا أجرى على الفعل^(٣) لم تتبعه هذه^(٤) الأحكام أثبتناه حقيقة فى القول دون الفعل ، فإذا عرفنا * أن فائدة هذا الاسم هى القول المخصوص عندهم قسنا عليه كل ما يشاركه فى هذه الفائدة فسميناه أمراً .

والذى يدل على أن^(٥) ما ذكرناه من الأقسام الثلاثة مثبتة بالقياس^(٦) أنا لو لم نجعل هذه الطريقة قياساً لما صحَّ شيء من القياس ، ألا ترى أن القياس الشرعى هو ما يجرى هذا المجرى ، لأننا إذا وجدنا تحريم التفاضل فى البر ثابتاً بالنص ثم علمنا بالدليل أن فائدة تعلق التحريم به ليست عين البر وإنما هى صفة قد حصل عليها البر من كونه مكيلاً جنساً أو مأكولاً جنساً^(٧) قسنا عليه ما يشاركه فى هذه الصفة

(١) فى المخطوطة (هذا)

(٢) هود : [٩٧] .

(٣) ذهب بعض المفسرين لتفسير كلمة (أمر) فى قوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيده » . بشأن . أى وما شأن فرعون برشيده .

(٤) إشارة لاجراء التصريف فيه . وقد منع التفريق بهذا صاحب الطراز ٩٦/١ بعد أن نسب للغزالي التفريق به .

* بداية اللوحة (١٣٢)

(٥) فى المخطوطة (أنا) .

(٦) يرى المصنف أن القياس فى اللغة جائز ولكنه ليس على إطلاقه ، بل يجوز فى الضروب الثلاثة التى ذكر . أما إثبات ابتداء اللغة بالقياس فلا يجوز عنده . وهذا التفصيل لم أره لغيره فيما اطلعت عليه .

(٧) تحليل البر بالأول هو مذهب الحنفية وتعليقه بالثانى هو مذهب الشافعية .

وأجرينا التحريم عليه ، وكذلك إذا وجدنا العرب أجرت اسماً على بعض المسميات وعلّمنا أنهم لم يقصدوا بذلك تخصيص العين به ، وإنما قصدوا معنى فيه أو صفة تختص به وعلم ذلك نقلاً عنهم أو اضطررنا^(١) إلى قصدهم فيه أو استدللنا على ذلك اعتباراً لطريقتهم واختياراً لمواضعاتهم ووجدنا تلك الصفة حاصلة في غيره أجرينا ذلك الاسم عليه قياساً على المسمى الذى أشاروا إليه بالاسم ، فقد ثبت أن طريقة القياس حاصلة في ذلك ولهذا نص أهل اللغة على أن الحقيقة يقاس عليها والمجاز لا يقاس عليه^(٢) .

فإن قال قائل : هبنا نسلم لكم أن القسم الثانى والثالث مما يثبت بطريقة الاعتبار والقياس ، فمن أين لكم أن القسم الأول ثابت بالقياس مع ظهور الحال فى أن قولنا نخلة مُجرى من طريق اللغة على كل ماهو من قبيل هذه الشجرة ، وكذلك قولنا إنسان و فرس فى أن كل واحد منهما يجرى على قبيل من الحيوان مخصوص .

قيل له : ظهور الحال فى إجراء هذه الأسمى على مسمياتها لا يخرجها من أن تكون طريقة القياس قد حصلت فيها من حيث علّمنا أن العرب حين وضعت هذه الأسمى إنما وضعتها للأعيان التى كانت موجودة فيما بينهم وكانت مشاهدة لهم ، فإذا أجريناها على أعيان حدثت بعد المواضع على هذه الأسمى اعتباراً بها لمشاركتها لها فى الصفة التى هى فائدة الاسم ، فلا بد من أن يكون ذلك بطريقة^(٣)

(١) أى علّمنا ذلك بالضرورة .

(٢) ما نقله المصنف عن أهل اللغة من أنه لا يقاس على المجاز فذلك بناء على أن علاقة المجاز ليست مطردة بخلاف الحقيقة . وقد نقل صاحب الطراز فى الطراز ٩١/١ عن الغزالي ذلك وأبطله ، لأنه لم يقم دليل لغوى من جهة أهل اللغة على أن عدم الاطراد علامة خاصة بالمجاز ، كما أنه قد يعرض للحقيقة ما يمنع اطرادها كلفظة «الرائحة» . لفظ حقيقى مع عدم اطراده . وقد يعرض للمجاز ما يوجب اطراده كلفظة «الحمار» فى الرجل البليد . وانظر المزهرة للسيوطى ٣٦٤/١ فى المخطوطة «طريقة» .

القياس على ما بيناه . وما يحصل فيه طريقة القياس وظهور الحال فيه لا يخرج عن أن يكون متشابهاً به ، لأن أنواع القياس تختلف في الجلاء والخفاء . وهذه الطريقة حاصلة في القياس الشرعي أيضاً ، لأن فيه جلياً وخفياً ، والسبب فيه اختلاف الحال وظهور المقصود بالأصل ، فإذا كان ذلك ظاهراً كانت طريقة القياس ظاهرة ، وإذا خفى ذلك كانت طريقة القياس خفية ، فلما كانت الفائدة المقصودة بقولهم نخلة وإنسان وفرس ظاهرة ظهر حكم مانقيس على ذلك من الأسمى وجرى ذلك مجرى القياس على أصل قد نص عليه . والقسمان الآخران لما التبست الحال فيهما في فائدة الإسم كقولنا جسم وأمر واحتيج في التوصيل إلى العلم بالفائدة التي قصدوها بهذين الاسمين إلى اعتبار كلامهم واختيار مواضعهم كانت طريقة القياس فيهما أخفى من القسم الأول .

فإن قال : ماتنكرون من أن لا يكون القسم الأول قياساً لأنهم إنما وضعوا تلك الأسمى لما له صفة مخصوصة كقولهم ضارب فإنه موضوع لكل من يحصل منه الضرب ، وهكذا قولهم إنسان لأنه موضوع لكل حيوان يختص بهذه البنية المخصوصة ، وإذا كان الاسم إنما قصد به من له صفة مخصوصة كان اجراؤه . على كل من له تلك الصفة بطريقة النص دون القياس .

قيل له : هذا لا يصح ، لأنك لا يمكنك أن تنقل عن العرب أنهم قالوا إنما تجرى هذه الأسمى على من له صفة مخصوصة وإنما يوجد هذا المعنى في كتب أهل اللغة الذين هم أرباب الصناعة ، لأنهم لما عرفوا فائدة الإسم وموضوعه قالوا إنه * اسم لكل ما يحصل فيه تلك الفائدة ، وإنما رجعوا في تحصيل ذلك الى ما بيناه من طريقة القياس^(١) فأما العرب فإنما أجروا هذه الأسمى على مسمياتها التي كانت مشاهدة

* بداية اللوحة : (١٣٣) .

(١) وَضَعُ الْعَرَبِ كَلِمَةَ ضَارِبٍ لِمَنْ حَصَلَ مِنْهُ الضَّرْبُ ثُمَّ نَقَلَهَا لِكُلِّ مَنْ يَحْصُلُ مِنْهُ الضَّرْبُ ، وَوَضَعَ كَلِمَةَ إِنْسَانٍ لِمَنْ كَانَ مَوْجُوداً عِنْدَ الْوَضْعِ ثُمَّ نَقَلَهَا لِكُلِّ مَنْ اسْتَجَدَّ لَيْسَ مِنَ الْقِيَاسِ عَلَى الصَّحِيحِ ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ تَنَاوُلِهِ بِطَرِيقَةِ الشُّمُولِ =

لهم ، وقصدوا بها الصفات المخصوصة التي حصلت عليها تلك المسميات وهي التي نقول أنها فوائد الأسمى :

فإن قال : إذا قصدوا بإجراء هذه الأسمى على المسميات الفوائد التي ذكرتم كان ذلك نصاً منهم على إجرائها على كل ما له تلك الفائدة .

قيل له : هذا الذى ذكرته يبطل القياس الشرعى لأن المعنى الذى أومأت إليه موجود فيه ، ألا ترى أن لقائل^(١) أن يقول إن الله تعالى إذا نص على تحريم التفاضل فى البر ونصب الدليل على علة الحكم فقد نص على أحكام الفروع المشاركة له فى العلة ، فإذا كان هذا الاعتبار باطلاً فكذلك ما ذكرته ، ويلزم على هذا أن العلة المنصوص عليها لا يصح القياس على الأصل بتلك العلة .

فإن قال : إنما لا يصح إثبات الأسمى من طريق القياس لأن أهل اللغة إنما قصدوا بالإسلام فائدة واعتبروا حصولها فى قبيل دون قبيل ، ألا ترى أن قولهم أبلق إسم يفيد السواد والبياض ولكنه إسم لهما إذا وجدا فى حيوان مخصوص ، فإذا وجدا فى جماد أو حيوان سوى الدابة لم يستعمل هذا الاسم فيهما ، ولذلك لا يسمون الغراب أبلق كما... يسمون الدابة بذلك ، وهذا يمنع من إثبات الأسمى قياساً .

قيل له : هذا الذى ذكرته سؤال كيفية القياس يجمع بين الفرع والأصل بالعلة التى تجمعهما ، لان فائدة الاسم إذا كانت صفة مطلقة وجب اعتبارها فى حمل الفرع عليها على سبيل الإطلاق ، وإذا كانت مقيدة بشرط^(٢) واجب أن يعتبر

والعموم . والذى يدعى أنه من القياس عليه إثبات ذلك من جهة أهل اللغة أنهم سموا ذلك قياساً .

(١) فى المخطوطة (القائل) .

(٢) ذهب بعض الأصوليين إلى أن تسمية الحيوان أبلق لوجود السواد والبياض فيه دون غيره من جماد أو غيره لأن العلة مجموع وجود السواد والبياض وخصوصية ذلك الحيوان ، فالعلة مركبة من الأمرين فأصبحت قاصرة فلم يلحق به غيره والمصنف هنا جعل الشق الثانى من العلة شرطاً .

حصول ذلك الشرط في حمل الفروع عليها ، فإذا كانت فائدة البلق عندهم حصول السواد والبياض في حيوان مخصوص لم يجز اجراء الاسم المشتق منهما إلا على ما فيه السواد والبياض إذا كان من ذلك القبيل ، وهذا يحسم مادة هذه الشبهة . واعلم أنه لافصل بين أن يكون الاسم المثبت بالقياس من الوجه الذى بيناه لغوياً أو شرعاً ، لأن هذه الطريقة إذا حصلت في الأسمى الشرعية جاز قياس بعضها على بعض كما يجوز في الأسمى اللغوية ، ولا يجب أن تكون هذه الطريقة إذا ثبتت بها الأحكام الشرعية قياساً شرعياً بل يكون لغوياً ، لأن الطريقة لا تتغير في إثبات الأسمى بها من حيث كان المعتبر في ذلك فائدة الاسم سواء أكان الشرع حاصلًا أو لم يكن فلا يتغير الحال في ذلك بأن يكون الاسم مأخوذاً عن محض اللغة أو للشرع مدخل فيه .

وأما إثبات الأسمى بطريقة القياس الشرعى بتعليل الأحكام بها على ما حكيناه عن أبى العباس بن سريح وغيره^(١) فإنه لا يصح . والذى يدل على ذلك ما عرفناه من أحوال الصحابة أنهم إنما أثبتوا بالقياس الأحكام دون الأسمى وتعليل الأحكام بها والرجوع إلى إثبات القياس إلى فعلهم وكذلك كلفيته ، ألا ترى أنهم لما

(٢) نقله الشيرازى في اللمع ص ٧ عن ابن سريح وأبى على بن أبى هريرة وصححه ونسبه في التبصرة ص ٤٤٤ لأكثر الشافعية ونقله في شرح اللمع ٧٩٦/٢ عن ابن سريح وابن أبى هريرة والشافعية ونقله الباجى في إحكام الفصول ص ٢٩٨ عن ابن القصار وأبى تمام المالكيين ، ونسبه ابن السبكي في الإبهاج ٣٣/٣ لابن سريح وابن أبى هريرة وأبى اسحاق الشيرازى ، والإمام الرازى والمازنى والفارسى وابن جنى من أهل اللغة . ونسبه الغزالى في المنخول ص ١٧٢ للأستاذ أبى اسحاق ولم أجد من تابعه على هذه النسبة ، وارتضاه الرازى في الحصول ٤٥٧/٢/٢ وابن قدامة في الروضة ونسبه في شرح الكوكب المنير ٢٢٣/١ لأكثر الحنابلة . وقال «نقله الأستاذ أبو منصور البغدادي عن نص الشافعى وقال ابن فورك انه ظاهر مذهب الشافعى» . ونسبه ابن قدامة في الروضة للقاضى يعقوب في الحنابلة : وينظر في ذلك المتنبى لابن الحاجب ص ٢٦ ونهاية السؤل ٣٥/٣ وشرح تنقيح الفصول ص ٤١٢ والتمهيد لابى الخطاب ٤٥٤/٣ والأحكام للآمدى ٥٧/١ وارشاد الفحول ص ١٦ والبرهان ١٧٢/١ والوصول إلى الأصول ١١٠/١ والخصائص لابن جنى =

اختلفوا في مسألة الحرام^(١) فإن أحداً منهم لم يقصد في الطريقة التى سلكها في الجواب عن هذه المسألة إثبات الإسم ، وإنما قصد إثبات الحكم وكذلك اختلافهم في الجد^(٢) ، لأن من قال منهم إنه بمنزلة الأخ فإنما أراد به الحكم دون إثبات هذا الإسم له ، وكذلك من قال إنه بمنزلة الأب .

فأما قولهم : إنا نعتبر اسم الزنى في الموضع الذى ثبت فيه ، فإذا علمنا أن المقصود به أنه وطء لا عن استباحة عن عقد أو ما يقوم مقامه أجريناه على وطء الهيمة فهو اعتبار غير صحيح ، لأن ذلك إنما كان يصح لو أمكن أن يعلم من جهة اللغة أن فائدة هذا الإسم هي مجرد وطء إذا وقع على الوجه الذى ذكره ، فأما متى جاز أن يكون هذا الإسم * متناولاً للوطء الذى يحصل في قبيل من الحيوان مخصوص فإن إثبات هذا الإسم بهذا الضرب من القياس يكون فاسداً ، لأنه بمنزلة من يقول إن قولنا أبلق إذا كان يفيد وجود السواد والبياض في المسمى فإنى أجره على كل اسم يحصل فيه السواد والبياض ، هكذا قول من يقول إنى أجرى اسم الخمر على النبيذ لمشاركته إياها في الشدة إذ لا يمنع أن يكون هذا الاسم يفيد الشدة إذا كان في العصير النى ، فأما إذا حصل مثلها في غيره فإن الاسم لا ينطلق عليه ، كما أن قولنا خل إنما يفيد الحموضة إذا حصلت في العصير ، فأما إذا حصلت في غيره كالألبن وما يجرى مجراها فإنه لا يسمى .

فإن قال قائل : أليس يصح عندكم إثبات المراد بالجمل بالقياس الشرعى ، وهذا يقتضى تعدى الحكم بالاسم الثابت بالقياس .

= ٣٥٧/١ . والميزان ص ٦٤١ وأصول السرخسى ١٥٦/٢ والمسودة ص ١٧٣ ،

٣٩٤ وكشف الأسرار ٣١٣/٣ وتيسير التحرير ٥٦/١ .

(١) مسألة الحرام : هي قول الرجل لزوجته : « أنت على حرام » واختلف الصحابة فيها على ستة أقوال . انظر أقوال أهل العلم فيها وكذلك ، ما نقل عن الصحابة المغنى ١٥٤/٧ والتلخيص الحبير ٢١٥/٣ .

(٢) انظر ميراث الجد مع الاخوة المغنى لابن قدامة ٢١٤/٦ وما بعدها .

* بداية اللوحة : ١٣٤

قيل له : ليس الأمر كما ظننت ، لأن هذا الحكم يكون ثابتاً بالقياس لا بالإسم .
والجواب عن أول ماتعلق به من يمنع إثبات الأسمى من طريق القياس وجوه .

منها : إن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ﴾^(١) إن دل على المنع من القياس فإنما
يدل على أن ذلك إنما كان لا يصح من آدم وحده من حيث علمه الله تعالى جميع
الأسمى ونص له عليها ، فأما من بعده فمن أين قد علم منها ما قد علمه الله تعالى
آدم عليه السلام .

ومنها : إن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ لا يمنع في استعمال
القياس فيها إذ ليس في ذلك أنه تعالى علمه جميع الأسماء بأن نص على كل اسم
بعينه ، ولا يمنع أن يكون المراد بذلك أنه علمه الأسماء بأن نص على بعضها وينبئه
على طريقة القياس في إثبات سائرهما كما نقوله في قوله تعالى : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي
الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٢) إنه لا يدل على نفي القياس وأن جميع الأحكام قد نص الله
تعالى عليها لأنه تعالى إذا نص في الكتاب على بعضها ونبه فيه على حمل سائر
الأحكام عليها بطريقة القياس جاز وصف الكتاب بأنه لم يفرط فيه شيء .

ومنها : إنه ليس في الآية دلالة على أن الله تعالى علم آدم عليه السلام جميع
اللغات ، فمن أين أن الأسمى التى هى من لغة العرب قد نص تعالى عليها بأن
علمها إياه^(٣) .

والجواب عن الثانى : إن الدلالة قد دلت على أن أصل اللغات لا يجوز أن
يكون توقيفاً وأنه يجب أن يكون قد حصل من جهة المواضع ، ثم لو سلمنا ذلك
لما كان فيه ما يمنع من استعمال القياس في الأسمى ، إذ لا يمتنع أن يكون أصل اللغة

(١) سورة البقرة : ٣١

(٢) سورة الأنعام : ٣٨

(٣) وقد أجاب بعض الأصوليين بأن المقصود بالآية تعليم الله لآدم أسماء الملائكة فقط
بدليل قوله بعدها « انبئنى باسماء هؤلاء » .

توقيفاً بأن يحصل التوقيف في أسامى مخصوصة ، ثم يقاس عليها غيرها من الوجه الذى بيناه .

والجواب عن الثالث : إن ذلك لا يمنع من إثبات الأسامى بالقياس ، إذ لا يمنع أن نعرف أصول الأسامى من طريق المواضع بالنقل ونقيس عليها غيرها .

مسألة

قال : كان أبو هاشم^(١) يذهب إلى أن الأحكام التي تثبت بالقياس يجب أن تكون النصوص متناولة لها على الجملة^(٢) وإنما يستعمل القياس في الكشف عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها . مثال ذلك : إنه لو لم يثبت بنص الكتاب أو ما يجري مجراه أن الأخ وارث لما صحَّ أن يحكم من طريق القياس بأنه يرث مع الجد^(٣) وكذلك القول في سائر الفروع .

فأما إثبات فرع لم يتناول النص حكمه على الجملة فإنه لا يصح ، وأوماً في نصرة ذلك إلى أن الصحابة لم تستعمل القياس إلا في فروع هذه سبيلها ، ولم يثبت

(١) لم أجد في كتب أصول الفقه التي اطلعت عليها أن أجد تابعاً لأبا هاشم على قوله هذا سوى ما نقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١١٢/٤ عن أبي زيد الدبوسي .
(٢) عبارة أبي الخطاب في التمهيد ٤٣٨/٣ التي عبّر بها عن قول أبي هاشم « لا يقاس إلا على أصل قد ورد النص به في الجملة » فهي تشعر أن الذي ورد به النص في الجملة هو الأصل . وجميع من نقل عن أبي هاشم أن الذي ورد به النص في الجملة هو الفرع . وينظر كل ما يتعلق بالمسألة في : الابهاج : ١٦٣/٣ ، جمع الجوامع مع البناني ٢٣٠/٢ المعتمد ٨٠٩/٢ ، المستصفي ص ٤٥٨ ، اللمع ص ٥٤ شرح اللمع ٧٩١/٢ ، التبصرة ص ٤٤٣ المحصول ٤٩٨/٢/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٧٨ نهاية السؤل مع البدخشي ١٢٤/٣ الأحكام للآمدى ٢٥١/٣ .

(٣) ما ذكره المصنف هنا من التمثيل بميراث الأخ نقله أبو الحسين وغيره من لفظ أبي هاشم . ولكن جعل ابن النجار الأمر في إرث الجد لو لم يكن ثابتاً بالنص لما ساغ توريثه بالقياس مع الاخوة . وكذلك فعل ابن السبكي في جمع الجوامع والغزالي في المستصفي وابن السبكي في الابهاج . ونقل الشيرازي في شرح اللمع أن عبد الجبار ذكر مثال الأخ في « العمدة » ونقل عنه التمثيل أيضاً . بالأخ لأم في مسألة المشتركة وكذلك المساقاة وهي غير موجودة هنا مما يدل على أن هذا الكتاب هو شرح العمدة وليس العمدة . وأبو الحسين تصرف في المثاليين الأخيرين بقوله « وكذلك القول في سائر الفروع » .

عنهم إثبات الحكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في النصوص بته ، والقياس إنما يثبت بفعلهم^(١) .

والذى عليه عامة الفقهاء خلاف هذا القول ولا فرق عندهم بين الفروع التى يثبت لها حكم من طريق النصوص وبين ما لم يثبت له حكم على جملة وتفصيل فى أنه إذا أمكن حمله على الأصول الثابتة بالنص بعلة صحيحة جاز أن يحكم له بحكم الأصل . وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله .

والذى يدل على^(٢) صحته أن القياس * قد ثبت كونه دلالة على الأحكام الشرعية على سبيل الاطلاق فيجب أن يكون استعماله صحيحاً فى أحكام الفروع كلها ما لم يمنع من ذلك مانع يبين صحة هذا أن الصحابة قد ثبت عنهم استعمال طريقة الاجتهاد وإثبات الأحكام بها فى قروع لم يتناول النص حكمها على الجملة ولم يتضمن ذكر شىء منها على جملة ولا تفصيل^(٣) .

يد على ذلك أيضاً خبر معاذ وهو قوله : « أجتهد رأى فيما لانص عليه من جهة الكتاب والسنة »^(٤) وقد مرّ الكلام فى بيان وجه الاستدلال بهذا الخبر على صحة القياس ولم يشترط فى ذلك كون النص متناولاً لحكم ما يجتهد فيه على سبيل الجملة ، بل أطلق القول بأنه يجتهد فيما لانص فيه ، وذلك يقتضى جواز الاجتهاد فى كل ما لم يتناوله النص جملة أو تفصيلاً .

وأما ما أوماً إليه أبو هاشم رحمه الله فى نصره ما ذهب إليه ، فإنه غير مسلم ، بل قد ثبت عن الصحابة خلاف ذلك فى كثير مما اجتهدوا فيه كمسألة الحرام وما يجرى مجراها ، لأن قول القائل حرمت هذا الشىء على نفسى لم يرد النص بتحريمه .

(١) ذكر له الشيرازى فى التبصرة دليلاً آخر وهو : لو كان إثبات الجمل بالقياس لجاز اثبات صلاة سادسة بالقياس ، وهو غير جائز بالاجماع .

(٢) (على) ساقطة من المخطوطة . * بداية اللوحة : ١٣٥

(٣) ومن ذلك كما ذكر أبو الحسين فى المعتمد قياس الأرز على البر . فإنه لم يثبت شىء فى الأرز لا جملة ولا تفصيلاً . وكذلك مسألة أنت على حرام كما سيأتى فى كلام المصنف .

(٤) تقدم الكلام على هذا الحديث فى الجزء الأول من هذا الكتاب عند الكلام على أدلة القائلين بالقياس .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في تخصيص العلل الشرعية^(١) . فمنهم من منع من ذلك وهو قول جماعة أصحاب الشافعي وبعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة^(٢) . وقد اختلفوا في العلة إذا كانت منصوباً عليها . فمنهم من سوى بينها

(١) تخصيص العلة هو : « عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع » وبمحت الأصوليون هذه المسألة تحت عدة عناوين . فأكثرهم بحثها تحت قادح النقض لأنه اعتبر تخلف الحكم عن العلة ناقضاً عنده أو عند قوم . وبعضهم بحثها تحت تخصيص العلة لأن تخلف الحكم عنده ليس ناقضاً بل هو تخصيص للعلة . وبعضهم بحثها تحت كون الطرد شرطاً في صحة العلة كإبراهان في الوصول إلى الأصول .

وخلاصة القول في المسألة : هل يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة أو ربما يتخلف الحكم مع وجود العلة ، وعندئذ هل يبقى اسم العلة علة أم لا ؟ فمن شبه العلل الشرعية بالعلل العقلية قال : يجب أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة ، وإذا تخلف الحكم بطلت العلة . ومن قال : إن العلل الشرعية معرفات أجاز أن يتخلف الحكم لفوات شرط أو وجود مانع لأن العلة عنده ليست بمعنى المقتضى للحكم ، بل هي أمانة عليه . وأكثر الأصوليين يجوزون تخلف الحكم عن العلة لفوات شرط أو وجود مانع لانه وقع شرعاً في مسألة بيع العرايا ، وعدم قود الاب بانه . ولكن بعضهم يرى وجوب الاحتراز أثناء التعليل عن المواضع التي تخلف الحكم فيها لتمسكه بوجوب اطراد العلة وبعضهم يسميه تخصيصاً .

(٢) جمع الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٢٤ وابن النجار في شرح الكوكب ٥٦/٤ وابن السبكي في الإبهاج تسع صور للمسألة . ذكر فيها ابن النجار عشرة أقوال وذكر ابن السبكي تسعة أقوال وذكر الشوكاني خمسة عشر قولاً .

وبين المستنبطة في المنع من التخصيص^(١) ، ومنهم من يجوز تخصيصها^(٢) .

وذهب جمهور أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيصها ، وهو الذى نصره شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبى الحسن وذكر أنه مذهب أبى حنيفة وجميع المتقدمين من أصحابه . وقد حكى ذلك عن مالك أيضاً^(٣) .

(١) اضطربت نسبة الأقوال في هذه المسألة اضطراباً شديداً نظراً لتعدد صورها واختيار بعضهم تفصيلات في المنع أو الجواز ليس في السهل ضبطها . ومن نسب له المنع مطلقاً أبو منصور الماتريدى ومشايخ بخارى على ما في الميزان ص ٦٣١ وتابعه على ذلك البخارى في كشف الأسرار ٣٢/٤ ونسبه ابن قدامة في روضة الناظر ص ٣٢٣ لآبى حنيفة البرمكى والقاضى أبى لعلى منهم . ونسبه جماعة لأصحاب الشافعى منهم أبو الحسين وأبو الخطاب والسمرقندى في الميزان . ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ٥٦/٤ لآبى حامد منهم . وهو قول الرازى في الحصول ٣٢٣/٢/٢ ونقله امام الحرمين في البرهان عن الأستاذ أبى اسحاق . ونقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول خلافة . ونقله الباجى في احكام الفصول ص ٦٥٤ عن جميع من بلغه قوله من المالكية ومنهم أبو تمام البصرى . ونفى نسبة القول بتخصيص العلة لأصحاب مالك . ونسب عدم جواز تخصيص العلة للسمرقندى في الميزان وابن السبكى في الابهاج ٨٥/٣ والآمدى في الاحكام ٢١٨/٣ وتابعهم الشوكانى في الارشاد إلى أبى الحسين البصرى .

(٢) اختار جواز تخصيص المنصوصة دون المستنبطة أبو اسحاق الشيرازى في التبصرة ص ٤٦٦ واللمع ص ٦٤ . وحكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين ونسبه الرازى في الحصول للأكثرين .

(٣) القول بجواز التخصيص مطلقاً نسبة الشوكانى لأكثر أصحاب أبى حنيفة ومالك وأحمد . ونقله ابن النجار عن ظاهر كلام أحمد وأبى يعلى وأبى الخطاب . ونسبه أبو الحسين للإمام مالك وأكثر الحنفية . ونسبه في كشف الأسرار ٣٢/٤ للقاضى أبى زيد وأبى الحسن الكرخى وأبى بكر الرازى وأكثر العراقيين . ونسبه في الميزان للمعتزلة غير أبى الحسين وأبى زيد والعراقيين . وينظر تفصيل الأقوال في هذه المسألة بالإضافة للمراجع التى ذكرت : مباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٣٠ ، شرح اللمع ٨٨٢/٢ واللمع : ٦٤ وشرح تنقيح الفصول ص ٣٩٩ والتمهيد لآبى الخطاب ٦٩/٤ والمنخول ص ٤٠٤ والمستصفى ص ٤٦٤ . اصول السرخسى ٢٠٨/٢ المسودة ص ٤١٢ مفتاح الوصول ص ١٤١ وجمع الجوامع مع البنائى ٢٩٤/٢ =

واحتمج القائلون بالمنع من ذلك بوجهه :

(الأول) (١) : إن العلة الشرعية وإن لم تكن موجبة للحكم فإنها إذا صارت علة بالشرع ودلت الدلالة على صحتها وتعلق الحكم بها كالعلة العقلية فيجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية في أنه لا يصح وجودها مع ارتفاع الحكم ، كما لا يجوز ذلك في العلة العقلية من حيث اشتركا في كونها علة لحكم وتعلقه بهما وإن كان بينهما فصل من وجه آخر ، وهو أن العلة الشرعية غير موجبة للحكم كالعلة العقلية .

يبين صحة هذا أنه لا اختلاف في أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يصح إذا لم يمنع مانع من تعليق الحكم بها ، وإن لم تكن موجبة ، بل سبيلها سبيل العلة العقلية في هذا الباب . وهذا يبين أن ما بينهما من الفرق في أن إحداهما غير موجبة للحكم والأخرى موجبة له لا يمنع من اشتراكهما في وجوب تعلق الحكم بهما متى وجدتا (٢) .

(الثاني) : إن الدلالة على صحة العلة هي أن تجرى في معلولاتها وأن يدفعها أصل ، فإن وجدت في موضع ولم يتعلق الحكم بها اقتضى ذلك كونها فاسدة (٣) .

البرهان ٩٧٧/٢ المنتهى لابن الحاجب ص ١٧١ شفاء الغليل ص ٤٦٠ . العضد ابن الحاجب ٢١٨/٢ .

(١) رقت هذه الوجوه لأن أجوبتها وردت مرقمة لتتناسب معها .
(٢) الذي ينسب للمعتزلة أن العلة هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته أو هي الوصف الموجب للحكم بذاته . والذي يبدو من كلام المصنف هنا أن ماتقدم هو قول متكلميهم لبنائهم ذلك على قاعدة التحسين والتقييح العقليين . ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣٩/٤ أن المعتزلة اختلفوا في ماهية العلة ، وليس كلهم يقول إنها تؤثر بنفسها . بل بعضهم يقول إنها تؤثر بصفة ذاتية فيها وبعضهم بوجه واعتبارات أخرى . ويبدو من كلام المصنف هنا أن ما ينسب لهم من القول بتساوي العلة الشرعية والعقلية ليس دقيقاً .

(٣) انظر اشتراط الأصوليين لاطراد العلة : التبصرة ص ٤٦٠ ومفتاح الوصول ص ١٧٣ وشرح العضد على ابن الحاجب ٢١٨/٢ وارشاد الفحول ص ٢٠٨ =

(الثالث) : إنه لو جاز وجود العلة في بعض المواضع مع انتفاء الحكم لمانع يمنع من تعلقه بها لاحتيج في كل موضع توجد إلى استئناف دلالة تدل على تعلق الحكم بها ، وهذا يخرجها عن كونها أمانة للحكم ، لأن الحكم على هذا القول يتبع الدليل في كل موضع .

(الرابع) : إن العلة المستنبطة إذا وجدت في بعض المواضع ولم يتبعها الحكم دلاً ذلك على أن المعتل لم يسلك الطريقة الصحيحة في استنباطها ، ولم يستوف النظر في إثباتها لأن الغرض باستنباطها إذا كان تعليق الحكم بها وجعل الوصف الذي هو العلة أمانة له فمتى وجدت مع ارتفاع الحكم كان ذلك دليلاً على تقصير المعتل في استنباطها وأنه لم يتحرز مما يجب تحرزه في نصها ولم يستوف شرائطها . قالوا ولا يلزم على هذا تخصيص العلة المنصوص عليها ، لأن ناصبها إذا كانت الدلالة قد دلت على حكمته علمنا أنه لم ينصبها إلاً والحكمة تقتضي ذلك ، والمصلحة تتعلق به ، وإن وجدت في بعض * الأعيان من دون تعلق الحكم بها ، وليس هكذا الواحد منا لأنه لم تدل الدلالة على حكمته ، فإذا كان الغرض بنصبها أن تكون أمانة للحكم ووجدت من دون أن يتبعها الحكم في بعض المواضع كان ذلك منافياً للغرض ، وذلك يوجب أن يحكم بكونه مقصراً في استنباطها ومخطئاً فيه (١) ، وهذا كما نقوله أن الألفاظ التي يوهم ظاهرها مالا يجوز على الله من التشبيه

= والمحصول ٣٥٥/٢/٢ .

* بداية اللوحة : ١٣٦ .

(١) نسبة المجتهد في استنباط العلة للخطأ والتقصير — إذا كانت غير مضطربة بحيث قد توجد ولا يوجد الحكم — ليس على إطلاقه ، حيث أنه قد يتخلف الحكم لوجود مانع أو فوات شرط من الصعب الاحتراز عنه عند استخراج العلة في كل علة مع أنه قد يكون معلوماً فلا يحتاج للتنبيه عليه . ثم التفريق بين المنصوصة والمستنبطة بأن المشرع يجوز له أن يأتي بألفاظ موهمة ومجملة دون المجتهد في البشر لا مبرر له مادام يوجد ما يوضحه ويبينه .

والجبر^(١) لا يجوز من الواحد إطلاقها إلا مع البيان من حيث لم تدل الدلالة على حكمته ولم يثبت كونه عالماً بالمصالح ، فيصرف ذلك إلى أنه قصد بها ما يصح من الوجوه دون ما لا يصح ، وليس هكذا حكم هذه الألفاظ إذا وردت من قبل الله تعالى^(٢) لأن الدلالة قد دلت على حكمته وكونه عالماً بالمصالح ، وهذا جواب من يجوز منهم تخصيص العلة المنصوص عليها .

(الخامس) : إن العلل الشرعية مع تقرر الشرع وانقطاع الوحي وارتفاع النسخ يجب أن يكون سبيلها سبيل العلل العقلية مع ثبات العقل واستحالة تغيير حكمه في أن وجودها مع ارتفاع الحكم لا يجوز كما لا يجوز ذلك فيها^(٣) .

(السادس) : إن أقوى ما يدل على فساد العلة هو المناقضة^(٤) ، لأنها أشد تأثيراً في ذلك من المعارضة ، فلو لم تكن هي مفسدة لها لكانت المعارضة بذلك أولى ، وذلك يؤدي إلى أن لا تفسد العلة ، ولا صورة للمناقضة إلا وجود العلة مع انتفاء

(١) المعتزلة يثبتون لله تعالى الأسماء دون الصفات . ولذا ما ورد من النصوص في إثبات صفات الله أولوه معللين ذلك بأنه يلزم عليه التشبيه . ومن ذلك ما فعله الزمخشري صاحب الكشاف ١٦٥/٤ إذ فسّر قوله تعالى «إلى ربها ناظرة» بأنه التوقع والرجاء . ومعتقد المعتزلة في أفعال العباد ان العبد هو المحدث للطاعة والمعصية وذلك بناء على أصل العدل عندهم . ولذلك فسر الزمخشري في كشافه ٣٠٤/٣ قوله تعالى : «والله خلقكم وما تعملون» بأنه ما تعملون من الأصنام .

(٢) يوجد في المخطوطة كلمة غير مقروءة يصح المعنى بدونها .

(٣) قد يكون لتشبيه العلل الشرعية بالعلل العقلية من حيث ثبوت العقل وانقطاع النسخ ما يبرره ، ولكن عدم وجود الحكم مع وجود العلة ليس من النسخ في شيء ، بل هو تخصيص . والتخصيص يوجد فوارق كثيرة بينه وبين النسخ .

(٤) تسمية تخلف الحكم مع وجود العلة مناقضة ليس متفقاً عليه . وحتى لو سمي مناقضة فاعتباره قادحاً في كل صورة مختلف فيه . ولذا بحث كثير من الأصوليين هذه المسألة في غير القوادح .

الحكم ، وهذا يوضح فساد القول بتخصيصها .

وأقوى ما يمكن أن يتعلق به في المنع من يخصص العلة ما يعتمد من يذهب من شيوختنا إلى ذلك ، وهو أن طريق إثبات العلة يمنع من القول بتخصيصها^(١) ، لأن صحتها إذا كانت مستندة إلى الأمانة التي توجب غالب الظن بأن حكم الأصل يتعلق بها دون سائر الأوصاف فهذه الأمانة متى حصلت وجب أن يحصل عندها يكون هذا الوصف أمانة للحكم وأنه متعلق به ، وهذا ينقض القول بأن العلة توجد في بعض المواضع ولا يتبعها الحكم ، لأننا لا نقتضئ الظن لا يحصل مع حصول الأمانة لم يصح ذلك ، إذ لا يصح أن تكون الأمانة واحدة في عشرة أشياء ويحصل الظن في تسعة منها دون العاشرة . ألا ترى أنه إذا كان ما يختص به زيد في ظاهر أحواله من السداد واستقامة الطريقة والبعد عن الكذب أمانة للظن في صدقه فيما يخبر به لم يجوز مع حصول هذه الأمانة أن يحصل الظن في صدق بعض خبره دون بعض وإن قلنا يحصل الظن بتعلق الحكم بها ولا يكون علة لم يصح ذلك ، لأنه يؤدي إلى بطلان العلة المستنبطة .

ويبين صحة هذه الطريقة أن الأمانة إذا كانت طريقاً للظن لم يصح حصولها من دون أن يحصل الظن ، كما أن الإدراك إذا كان طريقاً للعلم بالمدرَك لم يجوز حصوله مع انتفاء العلم به ، وكذلك لا يجوز حصول الدليل مع تعذر العلم بالمدلول ، ألا ترى أن من علم كون زيد قادراً بصحة الفعل منه فإنه يعلم لا محالة أن كل من صحَّ منه الفعل قادراً . فإذا ثبتت هذه الجملة وجب أن يحكم متى وجد الوصف في بعض المواضع من دون أن يتبعه الحكم ويعلق به لم تقتض الأمانة الظن بكونه علة للحكم بمجرد ، وأنه لا بد في ذلك من اعتبار شرط آخر

(١) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٨٢٢/٢ ووصفه بأقوى الأدلة واعتمد عليه في المنع من تخصيص العلة . وركز أدلة أخرى لهذا القول . ولكنه بين بطلان بعضها وعدم وجاهة بعضها مما حدى ببعض الأصوليين الظن بأن أبا الحسين يقول بجواز التخصيص ، ولكنه خالف قول أكثر المعتزلة في هذه المسألة .

يتعلق بزيادة ونقصان . ومتى حصل ذلك الشرط فالحكم يحصل لا محالة ، وهذا يبين أن الوصف إذا لم يتعلق به الحكم في موضع فإنه بمجرد لم يكن علة في شيء من المواضع وإذا صح هذا علم أن تخصيص العلة لا يصح^(١) ، ولا يعترض هذا جواز تخصيص الاسم مع تعلق الحكم بظاهرة ، لأن دلالة الحكم على التحقيق ليست هي مجرد ظاهر الاسم ، وإنما هي كونه خطاباً لمن دلت الدلالة * على حكمته فالاعتبار في تعلقه بالحكم بالوجه الذي لأجله صار دلالة عليه ، والوجه الذي عليه كان دليلاً لا يجوز تخصيصه ، لأنه إن كان دليلاً من حيث خاطب به الحكيم مجرداً عن القرائن فتخصيصه لا يجوز ، وإن كان خاطب به مضموماً إلى القرينة ، فما يدل عليه مع القرينة تخصيصه لا يجوز ، فإذا لا فرق بين الاسم وبين العلة في هذا الباب .

والذي يدل على جواز تخصيص العلة الشرعية أن هذه العلة ليست موجبة للأحكام . ألا ترى أنها كانت موجودة قبل الشرع ولم يتعلق بها حكم وإنما جعلت في الشرع أمارات لها يجعل الجاعل واختيار الحكيم ، ولا يمتنع من الحكيم أن يجعلها أمارات للحكم على وجه يدخلها التخصيص بأن يتعد بتعليق الأحكام بها في كل موضع توجد فيه إلا في مواضع يقيم الدلالة على أنها وإن وجدت فيها فالحكم لا يتعلق بها ، كما لا يمتنع أن يجعلها أمارات على طريق الشمول بحسب المصلحة ، وإذا كان كل واحد من الأمرين جائزاً فمتى وجدنا الدلالة قد دلت على ارتفاع الحكم في بعض المواضع مع وجود الوصف الذي هو أمانة لأمثاله في سائر المواضع علمنا أنها مخصوصة فقد بان بهذه الجملة جواز تخصيص العلة .

(١) وعلى هذا يلزم المجتهد أن يحترز عن هذه الصورة التي تخلف فيها الحكم فلو قال المستدل : العلة في القصاص القتل العمد العدوان ، قيل له هذا منقوض بقتل الوالد ولده وعليك أن تصحح علتك حتى لا تنقض العلة كأن يقول علة القصاص القتل عمداً عدواناً في غير الأب لابنه .

* بداية اللوحة ١٣٧ .

فإن قال قائل : لسنا ننكر ما ذكرتم من أن هذه العلة غير موجبة للأحكام وأنها كانت موجودة من غير أن يتعلق بها حكم ولكننا نقول إنها إذا جعلت أمارات للأحكام بعد ورود الشرع لم يجوز أن توجد في موضع ولا يكون أمانة للحكم .
قيل له : هذا هو الذى بينا جوازه بالدليل وقلنا إن كونها أمانة إذا كانت تتعلق بجعل الجاعل فيجب أن يعتبر في تعلق الحكم بها وكونها أمانة له الوجه الذى جعلها الجاعل علة عليه من تخصيص أو تعميم .

فإن قال : لا يجوز أن يجعل الحكيم الشيء أمانة على وجه ينتقض كونه أمانة ويتنافى وقد علمنا أن العلة إذا وجدت في بعض المواضع من غير أن يتعلق بها الحكم يقتضى ذلك كونها أمانة له في سائر المواضع .

قيل له : التناقض الذى ادعيته غير معقول عندنا فيجب أن تبين وجهه ، ولا سبيل لك إليه ، وإنما كان يلزم ما ذكرته لو قلنا أن الوصف الذى يوجد في بعض المواضع ولا يتعلق به حكم موجب له ، وإنه لم يميز بالدليل بينه وبين ما هو أمانة في أمثاله ، فإذا كان ماليس بأمانة للحكم من هذه الأوصاف قد مُيز عما هو أمانة بدليل يقع به الفصل بين ما يتعلق الحكم به فيكون أمانة له وبين ما لا يتعلق به فلا يكون أمانة فالإلزام ساقط .

فإن قال : وجه المناقضة في ذلك معلوم ، وهو أن الظن الذى يستند كون الوصف أمانة إليه إذا كان حاصلاً في جميعه فلو جعلنا بعضه أمانة دون بعض أدى ذلك إلى التناقض وخروج ما هو أمانة للحكم عن كونه أمانة له .

قيل له : إنما كان يجب ما ذكرت لو قلنا أن الوصف الذى ليس بأمانة للحكم ودل الدليل على أنه لا يتعلق به قد قارنه من الظن الذى يقتضى كونه أمانة للحكم ما يقارن أمثاله . فإما إذا قلنا أن قيام الدليل على ان الحكم لا يتعلق بالوصف في بعض المواضع يمنع من حصول الظن في تعلقه به وكونه أمانة له فالإلزام فاسد .

فإن قال : كيف يصح حصول الظن في بعض الأوصاف دون جميعها مع

اشترك الكل في أمارته .

قيل له : لا يمتنع ذلك إذا قارن الأمانة في بعض المواضع ما يقابله ويجرى مجرى القدرح فيه ، ولهذا لا يمتنع أن يختلف حال الإثنيين في قوة الظن ببعض الأمور والأحكام فيغلب على ظن أحدهما في بعض الأمور مالا يغلب على ظن الآخر مع حصول الأمانة في كل واحد منهما واشتراكهما في العلم بهما بأن يقابل^(١) إحدى الأمانتين ما يجرى مجرى القدرح فيها عند أحدهما وإن لم يكن قادحاً عند الآخر ، فيحصل غالب الظن لأحدهما دون صاحبه ، وعلى هذه الطريقة يصح الترجيح في العلل * وسنشرح الكلام في هذا الباب عند كلامنا على شبه المخالف^(٢) .

فإن قال : إذا جاز عندكم وجود العلة مع عدم الحكم ، فلم امتنعتم من تعليل الأصل بما لا يتعدى إلى حكم الفرع^(٣) .

قيل له : الفصل بين الموضوعين ظاهر ، وهو أن تعليل الأصل بعلة مستنبطة لا تجلب حكم الفرع ولا تتعدى إليه في موضع القياس وتؤثر فيه^(٤) ، لأن الغرض بالتعبد بالقياس واستنباط العلل من الأصول حمل الفروع عليها ، وليس هكذا جواز تخصيصها ، لأن ذلك لا يؤثر في الغرض الذي هو التعبد بالقياس . ألا ترى أنا نقول من سبيل القياس أن تجرى كل علة تدل الدلالة على صحتها في جميع معلولاتها وتُعلق الأحكام بها إلا في موضع تدل الدلالة على المنع من ذلك ، كما نقول إن من سبيل العموم أن يُجرى على ظاهره ويثبت حكمه في جميع مسمياته إلا في موضع يمنع الدليل منه . فكما لا يقدر هذا في إثبات العموم والقول

(١) في المخطوطة « يقال » .

* بداية اللوحة : ١٣٨

(٢) وذلك في آخر هذه المسألة .

(٣) يقصد بذلك التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة .

(٤) في المخطوطة « وتؤثر فيه » ولو كانت « ولا تؤثر فيه » لكان أولى لأن العطف على

المنفى مع عدم إعادة حرف النفي يوهم الإثبات .

بصحته فكذلك تخصيص العلة على الوجه الذى بيناه لا يقدر فى حكم القياس^(١)

فإن قال : لا يجوز أن يجعل الحكيم شيئاً من الأشياء أمانة لبعض الأحكام ويصح وجود مثله ولا يكون أمانة ، لأنه يؤدى إلى التلبيس . ألا ترى أن الحكيم فى الشاهد إذا نصب أمانة ليهدى بها إلى طريق كالمناير ، وما يجرى مجراها ، فإنه لا يجوز أن ينصب مثلها بحيث لا يصح الاهتداء به لما فى ذلك من التلبيس .

قيل له : إنما لا يصح ما ذكرته إذا لم يُمَيِّز (بما يقتضى رفع التلبيس . وأما إذا ميز)^(٢) ، بما يقتضى رفع التلبيس فلا مانع يمنع من ذلك . ألا ترى أن من ينصب المناير للاهتداء إلى الطريق لوخص واحدة منها بأنها لا يعتد بها فى باب الاهتداء إلى الطريق ، وأن وجودها بمنزلة أن لا توجد وأقام على ذلك برهاناً ، وجعل لها علامة يفصل بها بينها وبين سائرهما لما امتنع ذلك ، وكان سائغاً فى الحكمة .

فإن قال : وجود العلة مع ارتفاع الحكم يدل على المناقضة وفساد العلة فى الموضوع الذى تعلق الحكم بها فيه .

قيل له : إن أردت بالمناقضة وجود الوصف مع ارتفاع الحكم فى بعض المواضع لقيام الدلالة على انتفائه فى ذلك الموضوع فقد ألزمت نفس ماتقول به وتذهب إليه ودللتنا على صحته .

وأما قولك : إن ذلك يفسد العلة ، فإن أردت به أنه يفسدها لهذا المعنى فهو الذى دللتنا على فساد مذهبك فيه وصحة مذهبنا ، وإن أردت أنها تفسد لأنك

(١) بهذا الرد نفى تشبيه التعليل بالعلة المخصصة بالعلة القاصرة ، لأن العلة القاصرة لا فائدة فيها من حيث اثبات الأحكام مطلقاً ، والعلة المخصصة تبقى حجة فيما عدا الصورة المخصصة . ولم يكنف بهذا الرد ، بل ألحقه وشبهه بالعام المخصوص حيث يثبت حكمه فى جميع مسمياته إلا فى موضع يمنع الدليل من إجرائه عليه .
(٢) ما بين القوسين ساقط من متن المخطوطة وعلقه الناسخ فى الهامش بقوله أظنه . وقد تكرر هذا من الناسخ مما يدل على أنه من طلاب العلم .

تسمى ما يجرى هذا المجرى مناقضة ، فالعبارة لاتفسد بها المعاني . ونحن نستقضى الكلام في هذا الفصل عند الكلام على شبه المخالفين .

ويدل على جواز تخصيص العلة أيضاً أنها^(١) إذا كانت أمانة للحكم ودليلاً عليه بوضع الواضع جرت مجرى الاسم في كونه دليلاً على الحكم ، فإذا جاز وجود مثل الاسم من غير أن يتعلق به الحكم لدليل يدل عليه من حيث لم يكن موجباً له ، وإنما جعل ذلك دليلاً عليه في الموضع الذى هو دلالة فيه ، فكذلك العلل الشرعية .

والجواب عما يتعلق به المخالفون^(٢) من الوجه الأول أن العلل العقلية إنما لم يصح وجودها مع ارتفاع الحكم لوجه واحد ، وهو أنها موجبة للأحكام ، فإذا كانت العلل الشرعية غير مشاركة لها في هذا الوجه لم يصح حملها عليها .

فأما سائر الوجوه التى اعتبرها المخالف في هذا الباب من كونها علة للحكم أو أمانة له أو تعلقه بها وحاول الجمع بين العلة العقلية والعلة الشرعية فيها . فاعتبارها لا يصح لأن الوجه في امتناع وجود العلة العقلية مع ارتفاع الحكم هو * ما بيناه دون هذه الوجوه ، فاشترك العلتين أعنى الشرعية والعقلية فيها لا يقتضى الجمع بينهما في المنع من التخصيص^(٣) .

فأما قولهم : إنه لا خلاف في أن وجودها مع ارتفاع الحكم من غير منع لا يصح . فإنه لا يوجب أن يكون حكمها حكم العلة العقلية في امتناع التخصيص فيها ، لأن ذلك إنما وجب لورود التعبد بالقياس لا لكونها أمانة للحكم .

(١) في المخطوطة (لأنها) .

(٢) وهم القائلون بعدم جواز تخصيص العلة ، وقد سبقت أن ذكرهم المصنف سبعة أدلة . * بداية اللوحة : ١٣٩ .

(٣) خلاصة هذا الجواب إفساد قياس العلة الشرعية على العلة العقلية بوجود الفارق بين العلتين بكون العقلية موجبة للحكم دون الشرعية .

والجواب عن الثاني : إنا قد بينا فيما تقدم أنه لا يجوز أن يكون الدليل على صحة العلة جريها في معلوماتها واستقصينا الكلام في ذلك^(١) ، وهذا يبطل تعلقهم بهذا الوجه على أنا لو سلمنا ذلك لأمكن أن نقول إن الذى يوجب صحتها جريها في معلولاتها مالم يمنع من ذلك مانع فقد ثبت أن هذا الوجه هو اعتماد على مجرد الدعوى .

والجواب عن الثالث : إن القول بجواز تخصيص العلة لا يؤدي إلى اعتبار الدلالة في تعليق الحكم بها في كل موضع ، لأن ورود التعبد بالقياس قد أوجب إلحاق الأحكام بكل علة قد دلت الدلالة على صحتها أيما وجدت إلا في موضع يقوم الدليل على المنع من إثبات الحكم فيه^(٢) ، وكما لا يلزم إذا خصصنا بعض العموم لقيام الدلالة على ذلك أن يعتبر في سائر العمومات واجراؤها على ظاهرها دليلاً مستأنفاً . فكذلك القول في العلل .

فإن قيل : أليس لو لم تعم الدلالة على وجوب تصديق الرسول عليه السلام في جميع ما يخبر به ، وامتنال جميع ما يؤديه إلينا عن الله تعالى لاحتيج في تصديقه في كل ما يخبر به وامتنال امره في كل ما أمر به إلى دليل مستأنف وكذلك يلزم ما ألزمتكم إذا جوزتم وجود العلة من غير أن يتعلق بها الحكم .

والجواب : إن ورود التعبد بالقياس على الاطلاق يجرى مجرى قيام الدلالة على وجوب تصديق الرسول والافتداء به في جميع أقواله وأفعاله ، وقيام الدلالة على جواز وجودها في بعض المواضع من غير أن يتعلق بها الحكم يجرى مجرى قيام

(١) وذلك في المسألة الرابعة من هذا الجزء وهي «هل جرى العلة في معلولاتها يدل على صحتها» .

(٢) وذلك لوجود مانع يمنع من وجود الحكم أو لفوات شرط قياساً على إجراء العام على ظاهرة إلا إذا قام الدليل على تخصيصه . وكذلك قياساً على قيام الدلالة العامة على وجوب إطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم والافتداء به في كل ما صدر عنه من أقوال وأفعال إلا ما قامت عليه الدلالة أنه خاص به أو أنه فعله على سبيل الإباحة . فإنه يخصص به النص العام الوارد في إيجاب طاعته

الدلالة في بعض الافعال على أن الاقتداء به صلى الله عليه فيه لا يجب أو لا يجوز مما يكون مخصوصاً به أو يكون من باب المباح أو من جملة الصغائر وأما ما يخبر عنه أو يأمر به فإنه يجرى في الصحة وامتناع المخالفة مجرى العلل التي دلت الدلالة على صحتها ولم يعرض منع من تعليق الأحكام بها .

والجواب عن الرابع : إن المعتل^(١) إذا سلك الطريقة الصحيحة في استنباط العلة وأثبت منها ما يدل الدليل على صحته ، ولم يعتمد في إثبات الأحكام علة مدعاة ، وعلّق بها الحكم أيما وجدت إلا في الموضع الذي يدل الدليل على أن الحكم لا يتعلق بها فيه فقد زال عنه التقصير ، وكيف يكون مقصراً مع اعتباره الدليل في الموضع الذي يلحق فيه الحكم بالعلة وفي الموضع الذي ينفيه ولا يلحقه بها .

فإن قيل : وجه التقصير في ذلك أنه كان يصح منه أن يضم إلى الوصف أو ينقص منه ما يمتنع معه وجود العلة مع ارتفاع الحكم .

فالجواب : إن حاصل كلامك أنك تجعل مذهبك الذي تدعيه وهو المنع من تخصيص العلة أصلاً^(٢) لا يجوز العدول عنه ثم تدعو من يخالفك فيه إلى التزامه وبناء التعليل عليه ، وهذا خلف من القول .

والجواب عن الخامس : إنا قد بينا أنه لاوجه لامتناع تخصيص العلل العقلية إلا كونها موجبة للحكم^(٣) ، فإذا لم يكن هذا الوجه حاصلًا في العلل الشرعية لم يصح حملها عليها في هذا الباب .

فأما قولهم : إن العلل الشرعية مع تقرر الشرع كالعلل العقلية مع ثبات العقل ، فإنه اعتماد على عبارة لا معنى تحتها ، لان تقرر الشرع لا يقتضى أن تصير

(١) المعتل : هو المستنبط للعلة والمستدل بها .

(٢) وهو غير جائز في اصطلاح المتناظرين لأنه احتجاج بمحل النزاع .

(٣) لأن الوصف المانع من تخصيص العلل العقلية هو كونها موجبة للحكم فلا يجوز تخلف الحكم عنها مطلقاً .. والعلة الشرعية غير موجبة للحكم بذاتها فافترقا .

عللها * موجبة للحكم ولا تلحقها العقلية في هذا الباب وقولهم إن تقرر الشرع كثبت العقل وطريقته فإنه غير مستقيم أيضاً ، لأن العلة العقلية يستحيل كونها غير موجبة للحكم ، كان العقل أو لم يكن ، حصلت الأدلة العقلية أو لم تحصل ، فمن جعل الوجه في امتناع تخصيص العلة العقلية ثبات العقل وطريقته التي هي الأدلة وجمع بينها وبين العلة الشرعية بثبات الشرع فقد أبان عن قلة معرفته بهذا الشأن .

والجواب عن السادس : إن العلة لا تفسد بالعبارات ، وإنما يجب أن يتأمل معانيها . فإن تضمنت معنى يقتضى فسادها حكم بذلك ، وإن تضمنت مالا يقتضيه لم يؤثر فيه . وإذا ثبت هذا فالقائل إذا قال إن المناقضة تفسد العلة سئل عن المراد بذلك . فإن قال : أريد به وجود العلة التي دلت الدلالة على صحتها في بعض المواضع من دون أن يتعلق بها الحكم مع قيام الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الموضع فإنما ألزم مخالفه نفس مذهبه الذي يذهب إليه . وقد عرف من مذهب من يخالفه أن ذلك لا يفسد العلة ، وكما أنه لو قال له : مذهبك فاسد لما كان هذا إلزاماً ، فكذلك إذا قال مذهبك يفسد العلة ، وهذه الطريقة لا إشكال في فسادها . وجواب من يذهب إلى تخصيص العلة لمن يقول له إنك إذا أثبت العلة مع انتفاء الحكم فقد ناقضت ، إنك إن أردت بالمناقضة هذا المعنى فقد اجبتك إلى هذا وسبقت إليه فلا معنى للإلزامك إياي ذلك ، وهذا ليس بمناقضة عندي . فإن اخترت أنت أن تسميه مناقضة لم أمنعك من ذلك ولم يُعدَّ اختيارك هذه العبارة بفساد على مذهبي ، وإن أردت به أن ذلك فاسد فقد دلت الدلالة على صحته^(١) .

فإن قيل : إذا لم يكن هذا مناقضةً فما صورة المناقضة المفسدة عندكم ، أو هل تدعون المناقضة لا تحصل في شيء من العلة . فإن قلتم بإثبات المناقضة المفسدة للعلة ، فكيف تكون صورتها مع وجود العلة من دون الحكم عندكم ؟ وإن منعم

* بداية اللوحة ١٤٠ .

(١) وهو أنه قد وقع شرعاً تخلف الحكم مع وجود العلة في أحكام كثيرة كبيع العرايا الذي توجد فيه العلة المحرمة له وهو بيع تمر بتمر متفاضلاً .

منها كان ذلك خروجاً عن اجماع اهل النظر ، إذ لا خلاف بينهم في فساد العلل العقلية والشرعية بالمناقضة .

فالجواب : إن شيخنا أبا عبد الله كان يقول إن المناقضة التي تُفسد العلة عندنا تكون على أحد الوجهين : إما أن يعتمد المعتل على علة مدعاة ويعلق بها الحكم من غير أن يُدل عليها ، ثم لا يجربها في سائر معلولاتها لأنه إذا لم يكن اعتبر الدليل في تعليل الحكم بها حيث علق ونفيه عنها حيث نفى لم تكن بعض المواضع بأن يُعلق الحكم بها أولى من بعضها ، فإجراؤها في بعض معلولاتها دون سائرهما يكون مناقضة مع هذا الأصل .

فإن قيل : إذا كانت صورة العلة هذه لم يحتج إلى بيان فسادها بالمناقضة لأنها إذا كانت مدعاة غير مدلول على صحتها كفى ذلك في فسادها .
فالجواب : إن هذا الوجه لا يمنع مما ذكرناه ، إذ لا يمنع أن تفسد العلة . من وجهين :

أحدهما : كونه غير مدلول على صحتها . والثاني : الوجه الذي ذكرناه ، وإن كان إفسادها بالوجه الثاني على طريق الالزام ، وهو أنه إذا كان لا يعتبر الدليل في تعليق الحكم بالعلة ، وفي نفي تعليقه بها ، فلو علق الحكم بها في موضع دون موضع مع أنه لوجه للتخصيص .

والثاني أن تختص العلة من دون أن يُدل على ما يوجب تخصيصها ويمنع من تعليق الحكم بها ، لأن هذا الفعل يناقض موضع القياس .

والجواب عن الوجه الذي يعتمد من يدفع القول بتخصيص العلة من شيخنا أن الأمانة وإن كانت مقتضية للظن فإنها غير موجبة له ، وإنما يختاره الانسان عندها فهي تجرى مجرى الدواعى التي عندها تختار الأفعال ، ولذلك لا يمنع أن يشترك * إثنان في معرفة الأمانة ويحصل غالب الظن لأحدهما دون الآخر . وهذا مستمر فيما يتعلق في أمور الدنيا وفيما يتعلق بالأحكام . ألا ترى أن كل واحد من المجتهدين يعرف الأمانة التي لأجلها غلب عند صاحبه الظن بصحة الحكم

* بداية اللوحة : ١٤١ .

الذى يذهب إليه ، ولا يحصل له من غالب الظن بذلك ما يحصل للآخر ، ولا يمتنع في الدواعى وما يجرى مجراها أن تتقابل فلا يختار عند بعضها وقد قابله عنده من الفعل ما كان يختار لو انفرد ولم يقابله غيره . وإذا ثبت هذا لم يمتنع أن تكون الأمانة مقتضية للظن في مواضع كثيرة ويقابلها في بعض المواضع ما يمنع ان يحصل عندها من الظن ما حصل عند أمثالها . وهذا يبين أنه لا يمتنع أن تقتضى الأمانة غالب الظن بأن الحكم يتعلق بالوصف في مواضع كثيرة ويوجد ذلك في موضع ولا يقارنه الظن بأن الحكم يتعلق به مع حصول ، الأمانة من حيث يختص ذلك الموضوع بأمر يقابل الأمانة ويجرى مجرى القادح فيها فيصح تخصيص العلة على هذا الوجه .

وأما قوله : إن الأمانة إذا كانت واحدة في عشرة أشياء لم يصح أن يحصل الظن في واحد من تسعة منها دون العاشر ، فإنه إن أراد بذلك أنه لا يجوز أن يحصل الظن في بعضها دون جميعها مع تساوى حال الأمانة في الكل فإنه صحيح ، وأن أراد به أن ذلك لا يجوز وأن قارن الأمانة في بعض المواضع وقابلها ما يمتنع معه من حصول الظن عندها ما حصل عند أمثالها فإنه غير مسلم . وقد بينا صحة ذلك بما قدمناه ، وهو أن الأمانة غير موجبة للظن وإنما تجرى مجرى الدواعى التى تختار عندها الأفعال . ولا يمتنع أن تختلف أحوال الدواعى في هذا الباب ، وأن لا يختار عند بعضها من الفعل لمقابلة غيره له ما يختار عند أمثاله ، والمثال الذى ذكره من ان ما يختص به زيد من ظاهر السداد إذا كان أمانة للظن بصحة ما يُخبر به وصدقه فيه لم يجز أن يكن ذلك أمانة لهذا الظن في بعض ما يخبر به دون بعض فقد رضينا به وهو يشهد بصحة ماقلناه ، لأنه لا يمتنع ان يخبر عن صلاح تسعة انفس واستقامة طريقتهم فيحصل الظن بصحة ذلك ثم يخبر بمثله عن العاشر ويعلم من حاله انه يجمعه وإياه من الرحم الماسة ماتتطرق^(١) التهمة عليه

(١) في المخطوطة « يترك » .

في تركته كالإبن ومن يجرى مجراه^(١) فلا يحصل من غالب الظن في هذا الواحد ما يحصل في باب أمثاله مع اشتراك الكل في الأمانة ، وعلى هذه الطريقة فرق كثير من الفقهاء بين شهادة الأب لابنه وبين شهادته للأجنبي وإن كان عدلاً وكذلك القول في التركة .

فإن قال : إذا كانت صورة الأمانة هكذا وجب أن يحكم بأن الظن المتعلق بها في سائر المواضع لم يتعلق بها بمجردا وإنما تعلق بها بشرط تعريها عما يقابلها ، وهكذا يوجب القطع على ان الوصف في الموضوع الذي أوجب غالب الظن عند حصول الأمانة وتعلق الحكم به لم يكن علة على الاطلاق ، وإنما كان مشروطاً بعدم الأمر الذي اخرجه عن كونه علة في الموضوع الذي وجد فيه ولم يتبعه الحكم ، وذلك يقتضى أن لا يكون الوصف علة في الموضوع الذي لم يتعلق الحكم به لا نفاء الشرط ، وهذا إما لا خلاف فيه .

قيل له : المواضع التي تسلم فيها الأمانة عما يقابلها وإنما يتعلق الظن بها بمجردا من دون اعتبار أمر آخر ، وإنما يؤثر ما يقابلها في بعض المواضع في المنع من حصول الظن في الموضوع المعين . يبين صحة هذا أنه لو كان حصول الظن في سائر المواضع مشروطاً بتجرد الأمانة عن الأمر الذي اختص ببعض المواضع وقابلها فيه وجب أن يكون العارف بالأمانة في سائر المواضع لا يحصل له غالب الظن بما تقتضيه إلا بعد أن يتتبع^(٢) * حالها فيعلم بعريها عن الأمر المؤثر في بعضها وقد علمنا أن غالب الظن يحصل في هذه المواضع لمن عرف الأمانة من دون أن يتتبع حالها فيما يقابلها ويحظر بباله ذلك . فإذا تبين له في بعض المواضع ما يقابل الأمانة امتنع الظن فيه بعينه دون أمثاله . ألا ترى أن من يحصل له الظن عند خبر من يخبره عن حال زيد

(١) قال الشيرازي في المهذب ٣٣١/٢ : « ولا تقبل شهادة الوالدين للأولاد وإن سفلوا ولا شهادة الأولاد للوالدين وإن علوا مخالفاً في ذلك المزني وأبا ثور » . ثم قال ومن عدا الوالدين والأولاد من الأقارب كالأخ والعم وغيرهما تقبل شهادة بعضهم لبعض ، وقال : وتقبل شهادة أحد الزوجين للآخر .

* بداية اللوحة : ١٤٢ . (٢) في المخطوطة (يتبع)

في الصلاح والاستقامة بصحة ذلك لسلامة ظاهرة ، فإنه لا يكون حصوله موقوفاً على تعرف حال المخبر عنه ، وهل بينهما ما يوجب التهمة فيما أخبر به أو ليس بينهما ذلك ، وإنما يتعلق ظنه بالأمانة التي هي سلامة ظاهرة فقط فإن اقترن بخبره عن بعض من يخبره عنه ما يوجب التهمة قدح ذلك في الأمانة في ذلك الموضوع وانتفى الظن^(١) .

ويدل على ذلك أيضاً ما قد عرفناه من طريق العادة أن أمراً من الأمور قد يكون أمانة عند زيد بمجرد للظن في أمر آخر ، ثم تحصل مثل تلك الأمانة في بعض المواضع ويقترن به ما يخرج من حصول الظن عندها في ذلك الموضوع الخصوص . ألا ترى أن اختصاص الأماكن بحصول الآجام فيها^(٢) وما يجري مجراها أمانة لكون تلك الأرض مسبعة . فمن شاهد من العقلاء ما هذه صورته من الأماكن فإنه يحصل له الظن عند مجرد هذه الأمانة بأن المكان هو مأوى للسباع ، فإن انتهى إلى بعض النواحي وشاهد فيها مثل هذه الأمانة وأخبره من يسكن إلى قوله بأن تلك الناحية لا يكون فيها سبع بته لم يحصل له الظن بأن ذلك المكان مأوى للسباع كما حصل عند سائر الأماكن .

فإن قال : كون ما ذكرتم أمانة للظن في أن الموضوع مأوى للسباع مبنى على العلم بأن الناحية يجوز أن يكون فيها سباع . فإذا كانت الأمانة أمانة على هذا الشرط فالموضوع الذي قد علم له لا يكون فيه سباع . فإن ما ذكرتموه لا يكون أمانة لذلك ، فإذا لم تحصل الأمانة حين لم يحصل الظن .

قيل له : هذا لا يلزم لأن كون السباع في كل موضع يجوز قبل العلم بحقيقة حال المواضع التي تختلف في ذلك كما ان تعلق الأحكام الشرعية بالأوصاف يجوز من حيث التعبد بالقياس . فإذا عرف الانسان أن اختصاص المواضع بالصفة التي

(١) حصول الظن بعموم العلة لا يتوقف على تتبع هل يوجد مخصص أولاً ، بل يحصل ابتداءً ، فإذا ظهر تخلف الحكم عن العلة في صورة حكمنا بتخصيصها كالمثال الذي ذكره المصنف .

(٢) يوجد بعد «فيها» كلمة غير مقروءة لا تتوقف صحة العبارة عليها .

ذكرناها أمانة لذلك فإنه متى شاهدها حصل له هذا الظن إلا في موضع يقترن به دليل أو ما يجرى مجرى الدليل على أنه لا تألفه السباع .

وكذلك يجوز أن يغلب على ظنه عند كل موضع يحصل فيه أمانة مخصوصة تعلق الحكم بوصف مخصوص إلا في موضع يحصل فيه ما يقابل الأمانة ويقدم فيها . فقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يمتنع أن تحصل أمانة واحدة في مواضع كثيرة ويختص بعضها بأمر يمنع من أن يحصل من الظن عند الأمانة الموجودة فيه كما يحصل عند أمثالها من حيث لم يقارنها ما يجرى مجرى المانع من حصول الظن عندها ما قارن هذه . وأما قوله : إن الأمانة إذا كانت طريقاً للظن فإنها تجرى مجرى الإدراك في أنها لا يجوز أن يحصل الظن عندها في موضع دون موضع^(١) ، كما لا يصلح أن يحصل العلم بالمدرک مع وجود الإدراك في موضع دون موضع ، وكما لا يجوز ذلك في الدليل .

فالجواب عنه : إن الأمانة وإن كانت طريقاً للظن فإننا قد علمنا مخالفتها للإدراك في هذا الباب . ألا ترى أنه لا يمتنع اشتراك اثنين في معرفة أمانة واحدة مع اختلافهما في الظن فيجوز أن يحصل الظن الذي هو طريق له لأحدهما دون الآخر ، ولا يصح مثل هذا في الإدراك ، لأن الإثنين إذا اشتركا في إدراك المدرک امتنع أن يختص أحدهما بالعلم به دون الآخر . فإذا جاز أن يكون حكم الأمانة مخالفاً لحكم الإدراك في هذا الباب وإن اشتركا في كونهما طريقين لم يمتنع أيضاً أن تكون مخالفة له في أنه يصح حصولها في بعض المواضع مع انتفاء الظن لأمر يقارنها * .

فإن قال : إنما يصح أن يختص أحدهما بالظن دون الآخر مع اشتراكهما في العلم بالأمانة ، لأن تلك الأمانة يقابلها عند أحدهما ما يمنع من حصول الظن له مالا يقابل عند الآخر ، فيكون ذلك بمنزلة اللبس الذي يحصل في المدرک عند أحد

(١) يقصد بذلك قياس الأمانة على الدليل وكان ما يفيد العلم بجامع أن كلا منهما طريق لإثبات شيء . ولكن الخصم لا يسلم بهذا القياس لوجود الفارق حيث أن الأمانة مع علم اثنين بها لا تفيد كل منهما الظن ، بخلاف الدليل فإنه لا ينفرد أحدهما في تحصيل العلم دون الآخر . * بداية اللوحة : ١٤٣ .

المدركين دون الآخر ، فلا يحصل له من العلم به ما يحصل للآخر . وهذا يبين أن حكم الأمانة غير مخالف لحكم الادراك .

قيل له : الذى اعتمده فى الفرق بينهما فإنه يمكننا أن نعتمده فنقول : إنه لا فرق بين الأمانة وبين الإدراك ولكن إذا اقترن بالأمانة ما يقابلها جرى ذلك مجرى اللبس فى أحد المدركين دون الآخر ، فلا يمتنع أن يحصل الظن عندها وإن كانت طريقاً له ، كما لا يمتنع أن لا يحصل العلم بذلك المدرك وإن كان الادراك طريقاً للعلم بالمدرك .

فإن قال : ما ذكرتم من الفصل بين الأمانة والادراك إنما يصح فى حكم الاثنين دون الواحد . ونحن إنما ألزمتنا أن حكم الأمانة يجب أن يكون حكم الادراك مع الواحد ، فكما لا يختلف حكم الواحد فى حصول العلم بالمدرك عند الادراك فى كل موضع فكذلك يجب ان لا يختلف حكمه فى حصول الظن له عند حصول الامارة فى كل موضع .

قيل له : إنما ذكرنا حال الاثنين لنبين بذلك أن الأمانة لا يجب أن تكون محمولة على الادراك ، لأن الادراك لا يختلف فيه حال الواحد والاثنين ، وليس هكذا حكم الأمانة .

فإن قال : إنما نقيس حكم الأمانة على حكم الادراك فى مدرك واحد وظان واحد ، فنقول إذا كانت الأمانة طريقاً للواحد فى الظن لم يجز أن يختلف ذلك ، كما أن الادراك إذا كان طريقاً للعلم بالمدرك له لم يختلف ذلك .

قيل له : إذا أردت هذا فلا فرق بينهما ، لأن الادراك إنما يجب استمرار الحال فى حصول العلم بالمدرك عنده مع السلامة من الموانع ، وكذلك الأمانة يجب حصول الظن عندها مع السلامة من الموانع ، ولا يمتنع حصولها فى بعض المواضع مع انتفاء الظن إذا كان هناك مانع ، وأما الدليل فإنه إن كان عقلياً فإنه^(١) لا يصح حصول التخصيص فيه كما يصح فى الأمارات والعلل ، لأن النظر موجب للعلم ،

(١) فى المخطوطة «فإنما» .

ولا تأثير لقصد القاصد في كونه دليلاً على المدلول ، ويستحيل أن يحصل النظر في الدليل على الوجه الذي لكونه عليه كان دليلاً على المدلول ، ولا يحصل العلم به ، وليس هكذا سبيل الأمانة ، لأن النظر فيها لا يوجب الظن ، وإنما نختار فعله عند ذلك . وإن كان الدليل شرعياً فإن شيخنا رحمه الله^(١) يميز التخصيص فيه كما يميز ذلك في العلة الشرعية من حيث كان لقصد القاصد تأثير في كونه دلالة ، وأما ما فرق به بين الاسم وبين العلة من أن الاسم لم يكن دليلاً على الحكم لشيء يرجع إليه ، وإنما كان دليلاً لكونه خطاباً للحكيم وعلى الوجه الذي يكون دليلاً عليه فتخصصه لا يجوز ، فإنه لا يعترض الوجه الذي لأجله جمعنا بينهما ، لأن الاسم العام وإن كان من شرط كونه دليلاً أن يكون خطاباً للحكيم ، فإننا نعلم أن دلالة على حكم المسميات على سبيل الاستغراق لا بد أن تكون راجعة إلى صيغته وظاهرة ، لأن خطاب الحكيم يختلف في العموم والخصوص والاجمال والبيان وتختلف دلالة بحسب ذلك ، وما قد عرفناه من وجوه انضمامه إلى ظاهر الاسم ليكون دلالة ، وهو قصد الحكيم المخاطب به لا يُخرج الاسم من أن يكون هو الدليل ، لأن القصد من حقه أن يتبعه وبه يستدل عليه ، فدليل الامتثال هو ظاهر الاسم . وإذا ثبت هذا وصحَّ وجود مثل العام من دون أن يتعلق به حكم العموم للدليل يقارنه لم يمتنع مثل ذلك في العلال .

وقوله : إن الاسم على الوجه الذي يكون دليلاً لا يدخله التخصيص فإنه انفصال ما يجري مجرى العبارة ، لأن الغرض بأنه يجوز فيه التخصيص ما ذكرناه من جواز حصول مثل الصيغة التي يتعلق * بها حكم العموم من دون أن يتعلق به ذلك للدليل يدل عليه .

فقوله : أن الاسم على^(٢) الوجه الذي يحصل دليلاً عليه لا يدخله التخصيص

(١) المصنف يطلق على معظم شيوخ المعتزلة أنهم شيوخه ولكن يذكرهم بأسمائهم . وهنا أفرد أحدهم بدون ذكر اسمه .

* بداية اللوحة : ١٤٤ .

(٢) سقط من المخطوطة كلمة «الاسم» وقد أشعرت الفقرة السابقة بوجودها .

إن أراد به أن الوجه الذى عليه يكون دليلاً هو ظاهر العموم بشرط التجرد عن التخصيص فليس الأمر كذلك ، لأن ظاهر العموم إذا كان أمراً بالفعل مثل قول الله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾^(١) فدليل وجوب الفعل هو الظاهر فقط ، والامتثال به يتعلق ، وهو المؤثر فيه ، لأننا لانتاج فى امتثال ما أريد منا إلى أمر سوى الظاهر ، والتخصيص إنما يؤثر فى أمر آخر ، وهو الكف عما لم يُرَدُّ منا وأحدهما غير الآخر^(٢) . فكما يصح أن يكون هذا الظاهر دلالة على الحكم وإن كان الآخر مثله من غير أن يكون دلالة لمانع ، وإن أراد به إن ما حصل من العلم دليلاً فإنه لا يجوز تخصيصه بمعنى أنه لا بد من أن يتبعه الحكم أين وجد ما لم يقارنه مانع فى بعض المواضع ، فهكذا العلة ، لأن العلة على الوجه الذى اقتضت الأمانة تعلق الحكم بها ، وهو حصول الظن بكونها علة للحكم متى حصلت فإن التخصيص لا يصح فيها ، ولا بد من أن يتبعها الحكم .

ومعنى تخصصها عندنا إن ما تعلق الحكم به فيما يجرى مجرى الصورة قد يحصل ولا يتعلق الحكم لمانع كما نقوله فى صيغة العموم ، فإذا لا فرق بينهما من هذا الوجه .

وقوله : إن الاسم إنما كان دلالة من حيث كان خطاباً للحكيم فلا فصل بينه وبين العلة فى ذلك ، لأن العلة الشرعية إنما كانت دلالة على الحكم من حيث كان ناصبها وجاعل الأمانة أمانة لكونها دلالة حكيماً .

(١) التوبة : ٥ وفى المخطوطة « اقتلوا المشركين » .

(٢) فى المخطوطة (للاخر) .

مسألة

قال : ذهب بعض الفقهاء إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مقصورة^(١) ،
والأخرى متعدية^(٢) فإنهما تتنافيان^(٣) .

واحتج في ذلك : إن إحداهما إذا كانت تمنع من قياس الفرع على الأصل

(١) العلة القاصرة هي : ما لا تتجاوز الحل المنصوص عليه كتعليل الشافعية حرمة الربا في
النقدين بالثمنية . وسماها المصنف هنا مقصورة وسماها أيضاً مقنصرة كما سماها غيره
واقفة وكله صحيح .

(٢) العلة المتعدية وهي التي تكون في غير الحل المنصوص عليه وذلك كتعليل الشافعية
الربا في البر بالطعم .

(٣) مبنى النزاع في هذه المسألة كما ذكره جمع من الأصوليين على أمرين :

أولهما : جواز التعليل بالعلة القاصرة وهو متفق عليه إذا كانت منصوصة أو
مجمعة عليها ، وأما إذا كانت مستنبطة فذهب إلى صحتها الشافعي وأصحابه وأحمد
بن حنبل وعبد الجبار وأبو الحسين ومعظم الفقهاء والمتكلمين خلافاً للحنفية
ثانيهما : جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً . وفيه أقوال
كثيرة . منها المنع مطلقاً وبه قال الباقلاني وإمام الحرمين والأمدى ومنهم من أجاز
مطلقاً ومنهم من فصل بين المنصوصة والمستنبطة . فالذي لا يميز التعليل بالعلة
القاصرة أو لا يجوز التعليل بعلتين منع في هذه المسألة ولا يوجد من بحث هذه المسألة كما فرضها

المصنف إلا قليل من الأصوليين ومنهم الباجي في إحكام الفصول ص ٦٣٧
والشيرازي في التبصرة ص ٤٨١ وبعضهم بحثها في القادح المسمى بالفرق ،
وبعضهم بحثها في المعارضة ، وبعضهم في ترجيح العلل بعد تعارضها . ولكن

بإشارات عابرة ونسب الباجي والشيرازي هذا القول لبعض الشافعية . وقد مثل له
الباجي يقول المالكي : أن علة تحريم الخمر كونه شراباً فيه شدة مطربة فيلحق به النبيذ .
فيقول الحنفي بل علة تحريمه كونه خمرأ ، فيقول المالكي علتى أولى لأنها متعدية .

والأخرى توجب جملة عليه أوجب ذلك تنافيهما من هذا الوجه . والصحيح عندنا أنه لاتنافية بينهما من هذا الوجه^(١) . وإنما يصح القول بأنهما تنافيان إذا دلّ الدليل على أن الأصل لا يصح تعليقه إلا بأحدهما ، فيمكن أن يقال إنه متى ثبت كون أحدهما علة علم أن الأخرى ليست بعلة فيحصل التنافي بينهما على هذا الوجه^(٢) ، وقد ذكرنا فيما تقدم^(٣) أن العلة المستنبطة إذا لم تكن متعدية فإنها لا تصح كونها علة ، إلا أننا قد بينا أن مالا يتعدى قد يكون علة على بعض الوجوه ، وفصلنا بينها وبين مالا يصح أن يكون علة ، فيصح على هذا الأصل أن نبين ما يصح كونه علة . فمالا يتعدى إذا قارنته علة متعدية هل يتنافيان أم لا ؟ فليس لأحد أن ينسبنا إلى أننا تكلمنا في فرع لا نقول بأصله .

والذي يدل على صحة ما قلناه أن العلة الشرعية إنما تنافي لتنافي أحكامها التي هي ثبوت حكم أو سقوطه أو الحكم وضده ، ولا يصح أن تنافي لشيء يرجع إليها لأنها لو تنافت في نفسها لما صحَّ وجودها وحصولها . وإذا ثبت هذا وقد علمنا أن العلة المقتصرة لا تفيد حكماً بته فتكون مسقطاً لما أثبتته العلة المتعدية أو ضداً له ، فكيف يصح القول بأن احدهما منافية للأخرى .

(١) نسب هذا القول الباجي في أحكام الفصول لمعظم المالكية . وقال به أبو اسحاق الشيرازي في التبصرة — وإمام الحرمين في البرهان ١٢٦٩/٢ يقول : «وعندنا أن هذه المسألة غير واقعة في الشريعة وإنما هي مقدرة والشريعة عريّة عن اتفاق وقوعها» . فقبل له قد علل أبو حنيفة الرباني النقدين بالوزن وهي متعدية وعلل الشافعي بكونهما جوهرى النقدين وهي قاصرة على محل النص . فقال : «الوزن علة باطلة عند الشافعي» . وينظر ما يتعلق بهذه المسألة البرهان ١٠٨٨/٢ المستصفي ٤٧٠ ، ٤٧٢ ، ٥٣٢ ، نهاية السؤل مع البدخشي ١١٠/٣ شرح الكوكب المنير ٥٢/٤ ، ٧٠ ، ٣٢٠ ، ٧٢٣ . الأحكام للآمدى ٩٧/٤ ، المعتمد ٧٩٩/٢ ، ٨٤٥ ، اللمع : ٦٦ الميزان ٦٣٦ الحصول ٦٢٥/٢/٢ ، ٣٦٧/٢/٢ ، التمهيد ٢٤٣/٤ ، ٢١٦ .

(٢) هذا التفصيل ذكره جمع من الأصوليين منهم الشيرازي في اللمع ص ٦٦

(٣) وذلك قبل ست مسائل في هذا الجزء من الكتاب .

فأما ما احتج به من ذهب إلى تنافيهما فإنه يبعد ، لأن العلة التي لا تتعدى لا تمنع من حمل الفرع على الأصل على الإطلاق ، وإنما تمنع أن يقاس عليه الفرع بها ، ولا تمنع من قياسه عليه بالعلة الأخرى ، فإذا لا تأثير لها في العلة الأخرى ولا في حكمها .

فإن قيل : إن دلت الدلالة على أن الأصل لا يصح تعليله بأكثر من علة * واحدة ، وثبت كون المقتصرة علة ، وقد علمنا أن حكمها هو المنع من قياس الفرع على الأصل ، فهذا الحكم يكون منافياً لحكم العلة المتقدمة .

فالجواب : إن هذا رجوع إلى ما قلناه^(١) من أن التنافي بينهما لا يحصل من حيث كانت إحداهما مقتصرة والأخرى متعدية وإنما يثبت من حيث يدل الدليل على أن^(٢) الأصل معللة بعلة واحدة فقط^(٣) .

فصل

إن قال قائل : قد قلت أن العلل لا تتنافى لشيء يرجع إليها وإنما تتنافى . لتنافى أحكامها فبينوا تفصيل ذلك .

قيل له : الأحكام الشرعية تتنافى على وجهين :

أحدهما لشيء يرجع إليها ، والآخر لشيء يرجع إلى غيرها .

فالأول مثل أن يكون موجب إحدى^(٤) العلتين ثبوت حكم وموجب الأخرى سقوطه فتتنافى العلتان الموجبتان لهما ، وإنما تتنافيان لشيء يرجع إلى تنافي حكميهما في أنفسهما ، وهذا كتعليل أصحاب الشافعي وغيرهم في إثبات النية في

* بداية اللوحة ١٤٥ .

(١) يوجد بياض في المخطوطة ، والكلام مستقيم .

(٢) «أن» ساقطة من المخطوطة ، وعلقها الناسخ في الهامش بلفظ أنه

(٣) ينظر في هذا الاعتراض وجوابه التبصرة ص ٤٨١ واحكام الفصول ص ٦٣٧ .

(٤) في المخطوطة (أحد) .

الطهارة^(١) ، وتعليل أصحاب أبي حنيفة في سقوطها^(٢) ، أو أن يكون موجب إحداهما حكماً وموجب الأخرى ضده ، وهذا تعليل أصحاب أبي حنيفة في تحليل النبيذ ، وتعليل أصحاب الشافعي في تحريمه^(٣) . وما يجري مجرى ذلك من العلل التي يفيد بعضها تحريم شيء ويفيد بعضها تحليله ، ولا فصل في تنافي العلتين بين أن يكون احدهما توجب إثبات حكم والأخرى نفيه ، وبين أن توجب إحداهما حكماً وتوجب الأخرى زيادة فيه وضم شيء آخر إليه ، وتمنع من الاقتصار عليه . وهذا كتعليل أصحاب الشافعي في أن القارن عليه طوافاً واحداً ، وتعليل أصحاب أبي حنيفة في أن عليه طوافين^(٤) .

وأما تنافيا لشيء يرجع إلى غيرهما : فهو أن يقوم الدليل على المنع من اجتماعهما في الشرعية فيجوز ذلك مجرى تنافيهما من حيث ثبت أنها لا تجتمع في الشرع ، وهذا كالقرء فإنه لما ثبت بالشرع أن شخصاً واحداً غير متعبد بالاعتداد بالحيض والطمهر جميعاً صار أحدهما منافياً للآخر^(٥) من هذا الوجه وإن لم يتنافيا لشيء يرجع إليهما . ألا ترى أنه كان لا يمتنع ورود الشرع بالاعتداد بهما جميعاً والعلة الموجبة لأحد الحكمين تكون منافية للعلة الموجبة للآخر لتنافي حكميهما لا

(١) بأنها طهارة عن حدث وجبت لها النية كالتيميم

(٢) علل الحنفية سقوط النية في الطهارة بأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة .

(٣) علل الحنفية تحليل النبيذ أن علة تحريم الخمر كونه خمراً ، وهي غير موجودة في النبيذ فليس بحرام . وعلل الشافعية والمالكية والحنابلة تحريم النبيذ بأنه شراب فيه شدة مطربة فيحرم كالخمر .

(٤) ذكر ابن قدامة في المغني ٤٦٦/٣ أن علة من قال يكفى طوافاً واحداً أنهما عبادتان من جنس واحد فإذا اجتمعتا دخلت أفعال الصغرى في الكبرى كالطهارتين وعلل من قال بالطوافين انهما نسكان فكان لهما طوافان كما لو كانا منفردين .

(٥) في المخطوطة (الأخرى) والضمير راجع فيها للطمهر والحيض . وقد ذكر ابن النجار في شرح الكوكب ١/١٤٠ أن القرء من المشترك الذي معناه متضادان لا يصح اجتماعهما .

لشيء يرجع إليهما بل لأجل الشرع ، وإذا كان الأصل معللاً بعلتين تختلف فروعها كتعليل الربا بالكيل والأكل مع الجنس فإن ذلك يجرى هذا المجرى لأن حكمي هاتين العلتين لا يتنافيان في أنفسهما . ألا ترى أن التعليل بالكيل وإن كان إنما يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالأكل ، وكذلك التعليل بالأكل يوجب التحريم في غير الموضع الذي يوجبه التعليل بالكيل . فالحكمان لا يتنافيان ، ولو تنافيا لكان لا يتنافيان في موضعين ، وإنما يتنافى الحكمان المتنافيان في موضع واحد^(١) ، ولو ورد الشرع بالتعبد بموجب العلتين جميعاً حتى يكون التفاضل محرماً في المكيل والمأكول جميعاً لما امتنع ذلك ، ولكن الشرع لما ورد بأن المجتهد لا يجوز له أن يعلل الأصل بهما جميعاً^(٢) وأن الواجب على كل واحد من المجتهدين تعليل الأصل بإحدهما صار حكماهما بمنزلة المتنافيين من هذا الوجه ، فيصح على هذا الأصل أن يقال : إن التعليل بالكيل ينافي التعليل بالأكل .

فإن قيل : إذا كان التعليل بالكيل يقتضى إباحة التفاضل فيما ليس * بمكيل إذا كان يداً بيد ، والتعليل بالأكل يقتضى تحريم ذلك في المأكول وجب تنافيهما من هذا الوجه .

فالجواب : إن العلل بالكيل لا يستفيد إباحة التفاضل فيما ليس بمكيل من هذه العلة ، وإنما يستفيدة من أصل الإباحة الذي يجب أن لا يستثنى منه إلا ما يخصه الدليل ، ويقتضى استثنائه . فإذا كانت العلة إنما تناولت عنده تحريم التفاضل في المكيل كان الباقي على أصل الإباحة ، وكذلك القول في المعلل بالأكل .

واعلم أن كثيراً من الفقهاء يظنون أن الأصل الواحد ينتزع منه علتان

(١) لايتنافيان لأنه لا يوجد من عللّ بهما معاً ، فلو حدث هذا لكانا متنافيين .
(٢) كون ثبوت عدم جواز تعليل الأصل بالأكل والكيل معاً بالشرع يحتاج إلى دليل شرعي ، ولا أظنه موجوداً ، بل معظم الأدلة في هذا الباب عقلية .
* بداية اللوحة : ١٤٦ .

متنافيتان ، وهذا يبعد على الاطلاق^(١) ، ولا بد فيه من أن^(٢) يُقسم ، لأن تنافي العلتين إذا كان إنما يرجع به إلى تنافي ما تناولناه^(٣) من الحكم ، فالأصل الذى هو التحليل إنما يصح أن يكون له علتان إذا كانت كل واحدة متناولة له ، ولا يصح فى العلتين المتناولتين للتحليل أن تفيدا فى الفرع إلا التحليل ، فكيف تصح مع انتزاعهما من أصل واحد أن يكون متنافيتين ، وإنما يجوز ذلك لأن^(٤) منهم من يشتهه عليه الأصل فيظن فى الأصلين على الحقيقة انهما أصل واحد ، أو يراعى فى الأصل الذى يعلله أصل الحادثة الذى هو المحكوم فيه دون الحكم ، وهذا إنما قلناه فيما يتنافى من العلتين لتنافى حكميهما على التحقيق ، فأما إذا كان المراد بتنافى العلتين ما ذكرناه أخيراً من اختلاف فروعها فإنه لا يمتنع أن يقال : إن الأصل الواحد ينزع منه علتان متنافيتان .

-
- (١) وهذا هو الذى استبعده إمام الحرمين فى البرهان ١٠٨٨/٢ ، ١٢٦٩ .
 - (٢) ستنافى المخطوطة (أن) .
 - (٣) فى متن المخطوطة (تأولناه) وكتب فى الهامش أظنه (تناولناه) .
 - (٤) (لأن) إضافة من المحقق ، لعدم سلامة العبارة بدونها .

مسألة

قال : ذهب الشافعي وطائفة من الفقهاء إلى أن القياس ينقسم قسمين : قياس علة ومعنى ، وقياس غلبة الأشباه^(١) .
فالأول : ما يكون شبه الفرع بأصل واحد^(٢) ، ولا يكون شبه بأصول كثيرة وإن أمكن إثبات ضرب من الشبهه بينه وبين سائر الأصول فإنه يكون ضعيفاً فيبعد اعتباره في حمل الفرع به على الأصل . وقد نص الشافعي على أن ذلك مثل حمل

(١) قسم الشافعي القياس في موضعين من رسالته . الأول في ص ٤٧٩ حيث قال : «والقياس من وجهين : أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه . وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهابه ، وأكثرها شها فيه» وفي ص ٥١٢ قال : «والقياس وجوه يجمعها القياس ، ويتفرق بها ابتداء قياس كل واحد منها أو مصدره أوهما . وبعضهما أوضح من بعض» ثم ذكر مفهوم الموافقة وقال اختلف في كونه قياساً ثم عدد أمثلة للقياس مما هو دونه مما يدل أن هذا التقسيم من حيث الجلاء والخفاء .

وذكر الامدى في إحكام الأحكام خمسة تقاسيم للقياس باعتبارات مختلفة ومن أجد من قسم القياس مع التمثيل لكل قسم أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع وتابعه على ذلك تلميذة الباجي في إحكام الفصول ص ٦٢٦ وينظر في اقسام القياس ارشاد الفحول للشوكاني ص ٢٢٢ وشرح اللمع ٧٩٩/٢ - ٨١٤ والاحكام للامدى ٤/٤ ومباحث العلة عند الأصوليين ص ٥٦ ونهاية السؤل ٢٦/٣ وفواتح الرحموت ٣٢٠/٢ وشرح الكوكب المنير ٧/٤ ، ١٨٧ ، ٢٠٧ والمعتمد ٦٩٢/٢ وروضة الناظر ص ٣١٢ والبرهان ٧٨٥/٢ ، ٨٧٧ ، ١٢٠٢ ، ١٢٤٦ . ولامام الحرمين في أقسام القياس عبارات محررة ومعاني دقيقة لا يغنى عنها غيرها . وقد نقل ابو الحسين في المعتمد عن الشافعي ما هو موافق لما نقل عنه هنا مع زيادة تفصيل .
(٢) قياس العلة على ما يظهر من تقسيم الشافعي شامل لقياس الدلالة وغيره من الأقيسة التي يشبه فيها الفرع بأصل واحد ، وبالتالي ينقسم قياس العلة إلى جلي وخفي وأضاف الباجي في إحكام الفصول ص ٦٢٦ قسماً ثالثاً وهو الواضح وقد نبه إمام الحرمين في البرهان ١٢٤٦/٢ إلى أن اطلاق قياس الدلالة إنما كان من المتأخرين وإلا =

العبد على الأمة في أن حده نصف حد الحر بعلته اجتماعها في الرق^(١) ، لأن هذا الفرع لا يجاذبه أصل آخر يجرى مجرى الأصل المردود إليه في باب الشبه وقوته .

والثاني : أن يكون الفرع له شبه بأصول كثيرة فتجاذبه تلك الأصول أو يحتاج إلى تغليب بعض تلك الأشباه بحسب قيام الدلالة على قوته^(٢) . وقد نص الشافعي على أن هذا مثل العبد إذا استهلك فإنه يمكن رده في لزوم قيمته بالغة ما بلغت إلى سائر الأشياء المملوكة إذا استهلكته ، وإلى الحر في كون القيمة محدودة كالدية ، فإذا تجاذبه هذان الأصلان احتيج إلى تغليب شبهه بأحدهما دون الآخر^(٣) وما يدخل في القسم الثاني أيضاً وهو قياس غلبة الأشباه أن يكون الأصل له فروع مختلفة كتحرير الربا الذي تختلف فروعه بحسب اختلاف تعليقه من كيل أو أكل أو اقتنيات .

ويدخل في ذلك أيضاً أن يكون الفرع له شبه بالأصل من وجهين . وقد حصل من هذه الجملة أن قياس غلبة الأشباه ينقسم ثلاثة أقسام :

الأول : أن يكون الفرع واحداً والأصول مختلفة .

والثاني : أن يكون الأصل واحداً والفروع مختلفة .

والثالث : أن يكون الفرع واحداً والأصل واحداً ويختلف الشبه ، لأن الكل قد اشترك في أن الشبه الذي يجمع بين الفرع والأصل لا بد من تغليبه على غيره

= فهو لا يخرج عن قياس العلة وقياس الشبه . وعرف إمام الحرمين قياس العلة

(المعنى) « ما وجد فيه معنى مخيلاً مناسباً للحكم » ثم قال : « وهو الباب الأعظم في

أقيسة الشرع ، وفيه النزاع بين القائسين » .

(١) لم أجد هذا المثال للشافعي في الرسالة ، ولعله في كتبه الأخرى .

(٢) قياس غلبة الأشباه كما عرفه ابن النجار ١٨٧/٤ : « هو تردد فرع بين أصلين شبهه بأحدهما في الأوصاف أكثر » .

(٣) ذهب الشافعي وأكثر الشافعية وأكثر الحنابلة إلى أنه تعتبر المشابهة في الحكم ، ولذا

ألقوا العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة في لزوم قيمته ، واعتبر اسماعيل بن عليه

المشابهة في الصورة دون الحكم . أنظر في ذلك شرح الكوكب المنير ١٨٨/٤

والمحصول ٢٧٩/٢/٢ .

باعتبار قوته وغلبته^(١) .
واختلفوا فيما يعتبر من الشبه في هذا الباب فمنهم من يعتبر التشابه بين الفرع
والأصل في صورة الأفعال وهيئتها^(٢) . ومنهم من يعتبر التشابه في أحكامها
المتقررة في الشرع^(٣) .

والطريقة الأولى يذهب إليها ابن عُلية^(٤) لأنه يقيس سقوط وجوب القعدة
الأخيرة في الصلاة على القعدة الأولى بعلّة أنها تعود ، وقيس سقوط وجوب *
القراءة فيها على تسييح الركوع والسجود بعلّة^(٥) أنها ذكر^(٦) . فاعتبر الصورة

(١) لم أجد من قسّم غلبة لأشباه من الأصوليين كما فعل المصنف هنا . ولكن إمام
الحرمين في البرهان اعتنى عناية فائقة ببيان صور قياس غلبه الأشباه والتمثيل لها وبيان
مراتبه في ص ١٢٢٨ — ١٢٤٤ .

(٢) وهو ابن عُلية لقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة . ونسبه في البرهان
٨٦١/٢ إلى أبي حنيفة لأنه ألحق التشهد الثاني بالأول في عدم الوجوب فقال «تشهد
فلا يجب كالتشهد الأول» . وهو منسوب في البرهان لأحمد لقوله : [أحد الجلوسين
في الصلاة فكان واجباً كالجلوس الأخير] ومنه أيضاً حكم أبي حنيفة بقتل الحر
بالعبد لتشابههما في الصورة .

(٣) وذلك مثل ما تقدم من إلحاق العبد المقتول بسائر الأموال المملوكة . ومنه إلحاق
المدى بالبول في نجاسته أو بالمني في طهارته لكونه لا يخلق منه الولد ولا يجب الغسل
بخروجه في الأول ، ولأنه ناتج عن الشهوة ويخرج امامها في الثاني .

(٤) هو اسماعيل بن ابراهيم بن مقسم ابو بشر كما صرح باسمه كاملاً في شرح الكوكب
المنير ١٨٩/٤ ويوجد له ولد اسمه ابراهيم معاصر للشافعي ولد بعد الشافعي بعام
واحد . ولد الأب سنة ١١٠ هـ وتوفي سنة ١٩٣ هـ . وهو فقيه حجة انظر ترجمته
في تاريخ بغداد ٢٢٩/٦ طبقات الحنابلة ٩٩/١ تهذيب التهذيب ٢٧٥/١ ميزان
الاعتدال ٢١٦/١ * بداية اللوحة : ١٤٧ .

(٥) في المخطوطة (وبعلّة) .

(٦) التشهد الأخير والجلوس له من أركان الصلاة ونقل ابن قدامة وجوبه عن عمر
وابنه عبد الله رضى الله عنهما وعن أبي مسعود البدرى والحسن البصرى والشافعي ،
ونقل عدم وجوبه عن مالك وأبي حنيفة في المغنى ٥٤٠/١ . وعن الامام مالك :
ليس عندنا في الركوع والسجود شئى محدود . وتوافقه الرواية غير المشهورة . عن
أحمد حيث قال في التسييح في الركوع والسجود أنه غير واجب .

والهيئة دون الحكم .
والطريقة الثانية هي التي أوما إليها الشافعي ، لأنه يشبه العبد إذا قتل عبداً
بإيجاب القود بالحد من حيث يقول : إن القود والحدود من باب العبادات ، ولا
فرق بين الحر والعبد في العبادات وتوابعها ، فيعتبر الشبه بينهما في الحكم . وإلى
هذه الطريقة ذهب كثير من الفقهاء^(١) .

وقد فصل الشافعي ومن تابعه بين القياسين من طريق العبارة ومن طريق
المعنى . وأما الفرق من طريق العبارة فإنه يسمى الشبه الذي يجمع الفرع والأصل
في القياس الأول علة ، ومعنى في الشبه الذي يحصل في القياس الثاني بين الفرع
والأصل فيغلب على غيره لا يشته عليه وإنما يسميه الشبه الغالب ، ولهذا يعبر
عن هذا الضرب من القياس بأنه قياس غلبة الأشباه .

وأما الفرق من طريق المعنى فهو أنه يذهب إلى أن مائت بالقياس الأول فالحق
فيه واحد لا يجوز أن يكون خلافاً حقاً ، ولهذا يغلط من أصحابه من ينسب إليه أن مذهبه
أن الحق في واحد في جميع الاجتهادات ، لأنه وجده قد نص على أن الحق في واحد
فيما يوجبه في هذا الضرب من القياس فظن أن ذلك مذهبه في جميع
الاجتهادات^(٢) .

(١) نسبه ابن قدامة في المغني ٦٦٠/٧ لأكثر أهل العلم ومنهم الشافعي ونقل عن ابن
عباس وعطاء وهي رواية لأحمد إنه ليس بين العبيد قصاص في نفس ولا جرح ،
وتابعهم على ذلك في الجراح الشعبي والنخعي والثوري وأبو حنيفة لأنهم أموال ،
وانظر المهذب للشيرازي ١٧٤/٢ .

(٢) اضطرب أصحاب الشافعي في حقيقة قول الشافعي في هذه المسألة فقال إمام الحرمين
في تلخيص التقريب : « فأما الشافعي رحمه الله فليس له في المسألة نص على التخصيص
لانفياً ولا إثباتاً » ولكن اختلف النقلة عنه من قضايا كلامه فذهب الأكثرون إلى أنه
يقول : « المصيب واح » ثم اختلفوا في توجيه هذا القول والمراد منه ونقل عن القاضي
الباقلاني أنه قال : والذي توضح عندنا من فحوى كلام الشافعي القول بتصويب
المجتهدين . ونقل عنه في البرهان ١٣١٩/٢ أنه قال : لولا أن مذهب الشافعي تصويب
المجتهدين لما عدته في الأصولية . وضح في تلخيص التقريب أن الشافعي يقول إن
المصيب واحد . أنظر في ذلك كتابنا « الاجتهاد من تلخيص التقريب » ص ٣٠ .

والذى يحتج به من يقسم القياس هذين القسمين ويفصل بينهما فى الحكم هو أن الفرع إذا لم يكن له شبه بأصل واحد حتى لا يمكن رده إلى غيره بشبه صحيح فإن طريقة ثبوت الحكم فى الفرع تظهر وتنجلي فجرى مجرى النص على الحكم فكما يجب أن يفرق بين النص وبين طرق الاجتهاد ، فكذلك يجب أن يفرق بين هذا الضرب من القياس وبين الضرب الآخر الذى نسميه قياس غلبة الأشباه ، والصحيح عندنا أن الاعتبار فى هذا الباب لقيام الدلالة على تعلق الحكم بالشبه ، فمتى ثبت ذلك كان إلحاق الفرع بالأصل فى ذلك الحكم لاجتماعهما فى الشبه صحيحاً سواء كان الفرع له شبه بأصول أخرى أو لم يكن إذ دلت الدلالة على أن الحكم لا يتعلق به . ألا ترى أن رد الفرع الذى يتجاذبه أصول كثيرة إلى أصل واحد منها هو الواجب إذا دلت الدلالة على أن اعتبار الشبه المخصوص الذى يجمعهما أولى فى باب الحكم من اعتبار سائر الأشباه ولا يؤثر فى صحة ذلك تجاذب سائر الأصول له وحصول ضرب من الشبه بينه وبينها لما لم تدل الدلالة على صحة اعتباره والفرع الذى لاشبهه له إلا بأصل واحد ، وقد دلت الدلالة على أن ذلك الشبه لا يصح اعتباره فى باب الحكم وأنه لا يصح حمله عليه ، فقد ثبت بهذه الجملة أن الاعتبار فى صحة حمل الفرع على الأصل واثبات حكمه له بقيام الدلالة على قوة الشبه وتعلق الحكم به فى باب القياس سواء كان الفرع له أصل واحد أو أصول كثيرة^(١) .

فإن قال قائل : إذا لم يكن رد الفرع إلى أصل واحد فالشبه الذى يجمعهما لا معارض له ، وليس هكذا إذا تجاذبه أصول كثيرة ، ومالا معارض له يكون أقوى مما له معارض .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن الشبهين إذا اشتركا فى قيام الدلالة على أن الحكم يتعلق بهما دون غيرهما فقد استويا فى باب القوة ، وإن كان أحدهما يتعلق

(١) ما ارتضاه المصنف هنا وافقة عليه إمام الحرمين فى البرهان ١٢٤٤/٢ حيث ذكر أن المرتبة الأولى من قياس المعنى يناظرها ما فى معنى الأصل من قياس غلبة الأشباه ثم ذكر كل مرتبة من قياس المعنى وما يعادلها من قياس الأشباه .

* بداية اللوحة : ١٤٨

بأصول كثيرة والآخر لا يتعلق إلا بأصل واحد ، لأن ما اختص به أحدهما من اشتراك أصول كثيرة فيه دون الآخر مع قيام الدلالة على أنه لا تأثير له في الحكم ولا تعلق له به يكون وجوده وعدمه بمنزلة واحدة .

فإن قال : ما ذكرتم من حكم الشبه الذى يقارنه غيره إنما يصح عند مجتهد واحد ، ولا يمتنع أن يتعلق الحكم بالشبه الثانى عند مجتهد آخر وليس هكذا الشبه الذى يحصل للفرع الذى ليس له أصل واحد ، لأنه لا يختلف حاله عند المجتهدين فى تعلق الحكم به .

قيل له : هذا غلط ، لأن الشبه * الذى ذكرته لا يخلو من أن يكون مجمعاً على تعلق الحكم به أو غير مجمع عليه ، فإن كان مجمعاً عليه كان طريق ثبوت الحكم بالاجماع وجرى مجرى ما ثبت من الحكم بعلة منصوص عليها ، ولسنا ننكر أن العلة المجمع عليها أقوى من غيرها إلا أن وجه قوتها يكون الاجماع أو النص دون تعلقها بأصل واحد ، فإن لم يكن مجمعاً عليه ولا ثابتا بالنص فمن أين أن كل مجتهد يلزمه تعليق الحكم به من حيث لا يمكن رده إلى أصل آخر .

فإن قال : لأن الدلالة إذا دلت على وجوب القياس ، ولم يكن للفرع أصل يجمعها يشبهه سوى هذا الأصل علم وجوب رده إليه لأجل ذلك الشبه .

قيل له : كما دلت الدلالة على وجوب القياس فقد دلت الدلالة أيضاً على أن الشبه المعتبر فى باب القياس يجب أن يكون مما يدل الدليل على تأثيره فى الحكم وصحة تعلقه به ، فإذا حصل بين الفرع والأصل شبه ويثبت ما ذكرناه عند المجتهدين حاله لم يصح اعتباره فى حمل الفرع على الأصل الذى يجمعهما ذلك ، وإن لم يكن للفرع أصل آخر^(١) .

وأكثر ما فى هذا الباب أن لا يكون لهذا الأصل فرع يمكن حمله عليه ، وهذا غير ممتنع فى الأصول .

(١) معنى كلامه أنه لا بد أن يكون الشبه الذى يُردُّ به الفرع إلى الأصل مؤثراً فى الحكم سواء كان للفرع أصل آخر يشبهه أم لم يكن له أصل آخر يشبهه .

فإن قال : الاعتبار في هذا الباب بأن يكون شبه كل واحد من الفرعين بالأصل مما يصح كونه علة وكون تعليق الحكم به^(١) ، فإذا كان أحدهما لاشبهه له إلا بأصل واحد ، والآخر له شبه بأصول كثيرة صارت طريقة القياس في الأول بمنزلة مالا يحتمل وطريقة القياس في الثاني في حكم المحتمل ، فيجب أن يكون الأول أولى .

قيل له : إذا أدى اجتهاد القائس إلى أن من حق أن يكون محمولاً على أصل واحد مخصوص من تلك الأصول دون غيره وإن كان الشبه قائماً بينه وبين سائرهما وقد زال الاحتمال .

فأما الوجه الذي حكيناه عنهم فإن الاعتماد عليه لا يصح لما بيناه ، وهو أن الاعتبار في قوة القياس وموجبه بقيام الدلالة على صحة الشبه وقوته في تعلق الحكم به ، لا بأن الفرع له أصل واحد ويتجاوزه أصول كثيرة .

وقولهم^(٢) : إنه لم يكن له إلا أصل واحد على طريق الحكم في الفرع فأشبهه النص فإنه إن أراد به أنه يجري مجرى الترجيح له على غيره في باب القوة فلسنا ننكر أن ما يجري هذا المجرى يتضمن ضرباً من الترجيح ، وإن جاز أن يقابله ترجيح آخر ، وهذا مما ليس نحن فيه بسبيل ، وإن أرادوا به أنه يقتضى الفصل بينه وبين القياس الآخر الذي يسمونه قياس غلبة الأشباه في أنه يعين الحق ويمنع من مخالفة ما ثبت به فإنه لا يصح لأنه يجري مجرى النص إذا حصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه أو دل على ذلك دليل قاطع فيكون الموجب لكون الحق فيه واحداً والمنع من خلافه هو الاجماع أو ما يجري مجراه دون كون الفرع مستنداً إلى أصل واحد . ومتى لم يحصل الاجماع على تعلق الحكم بالشبه لم يجر ذلك مجرى النص ،

(١) العبارة فيها ركة . ومراده أن المعتبر في هذا الباب أن يكون الشبه مما يصح كونه علة ويصح تعليق الحكم به .

(٢) إشارة إلى ما احتج به من يقسم القياس إلى قياس معنى وغلبة أشباه ويفصل بينهما في الحكم قبل ثلاث صفحات .

وهذا بين ، وأما الشبه الذى يعتبر بغلبته فى باب القياس فقد ذكرنا أن من الفقهاء من يعتبر فيه الصورة ، ومنهم من يعتبر الأحكام^(١) . وكان شيخنا أبو عبد الله يحكى عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله أنه كان يذهب إلى أن رد الشيء إلى جنسه أولى من رده إلى ما يخالفه ، وكان يشير إلى أن التجانس إنما يعتبر فى باب الحكم ، والأقرب فى هذا الباب أن كل واحد من الأمرين أعنى الشبه فى الحكم وفى الصورة يصح اعتباره إذا دل الدليل عليه^(٢) ، إلا أن هذين الشبهين إذا تقابلا كان اعتبار الشبه المتعلق بالحكم أولى ، لأن الشريعة إنما تثبت بها الأحكام ، فما كان شبيهاً من طريق الحكم فهو أخص بها ، ولذلك رجحناه على الشبه من طريق الصورة * وقد حكى شيخنا عن الشيخ أبى الحسن أن أحد الأصولين إذا كان أخص بموضع الحكم الذى يُرد إليه الفرع من الأصل الآخر كان رد الفرع إليه أولى من رده إلى الآخر . وهذا كرد ستر العورة الذى هو شرط فى صحة الصلاة إلى النجاسة ووجوب إزالتها دون الحدث لأن المعتبر فى كل واحد منهما فى تعلق الحكم به الموضع فقط دون ما يتعداه ، وليس هكذا الحدث ، لأن حكمه غير مقصور على موضعه ، فإذا كان قدر الدرهم من النجاسة المغلظة يفسد الصلاة فكذلك قدر الدرهم من العورة المغلظة^(٣) .

(١) قد ذكر المصنف قبل ست صفحات وقال إن الذى اعتبر الصورة ابن عُلية اسماعيل بن ابراهيم الأسدى ، والذى اعتبر الأحكام الشافعى .

(٢) وبهذا قال الرازى فى المحصول ٧٩/٢/٢ ، حيث قال : «والحق إنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صحَّ القياس سواء كان ذلك فى الصورة أو فى الأحكام» .

* بداية اللوحة : ١٤٩

(٣) نقل ابن قداحة فى المغنى ٥٨٠/١ إذا انكشف من العورة المغلظة قدر الدرهم أو من الخففة أقل من ربعها لم تبطل الصلاة وإن كان أكثر بطلت . ونقل عن الشافعى القول ببطلان الصلاة بانكشاف اليسير من العورة .

مسألة

قال : ذهب كثير من الفقهاء إلى أن الفرع إذا ثبت حكمه بالقياس على الأصل وشاركه فرع آخر في العلة التي بها حمل على الأصل فإنه لا يمتنع أن يقاس الفرع الثاني على الفرع الأول لمشاركته إياه في علته^(١) وأن يجعله أصلاً له ، فإن طولب بإثباته حملة على الأصل .

وحكى شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبي الحسن أنه كان يقول إنه لا وجه لقياس الفرع الثاني على الفرع الأول مع اشتراكهما في علة الأصل^(٢) .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن الفرع الثاني إذا كان قد شارك الفرع الأول في علته كمشاركته للأصل فيها كان القائل مخيئاً في قياسه على أيهما أراد أن

(١) قال أبو اسحاق الشيرازي في اللمع ص ٥٨ «ما ثبت بالقياس على غيره فلا خلاف أنه يجوز أن يستنبط منه المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره» . ونقل الاتفاق هذا لم أجده لغيره فيما اطلعت عليه . بل معظم الأصوليين يخالفون في هذه الصورة . بل القائلون بجواز القياس على ما ثبت بالقياس معظمهم لا يقول بالجواز في هذه الصورة كما سيأتي في قول أبي عبد الله البصري :

(٢) ما ذهب إليه أبو الحسن الكرخي هو مذهب جمهور الشافعية وظاهر مذهب أحمد واختاره أبو يعلى في مقدمة المجرد وابن عقيل في الجدل على ما في شرح الكوكب المنير ٢٤/٤ . وينظر أقوال العلماء في التنصرة ص ٤٥٠ وشرح اللمع ص ٨٣٠ واللمع ص ٥٨ وروضة الناظر ص ٣١٥ والأحكام للآمدي ١٩٤/٣ ونهاية السؤل مع البدخشني ١٩٣/٣ والمعتمد ٨٠١/٢ والمحصل ٤٨٤/٢/٢ والابهاج ١٥/٣ والمستصفي ص ٤٥٣ جمع الجوامع مع البناني ٢١٥/٢ واحكام الفصول ص ٦٤١ وارشاد الفحول ص ٢٠٥ والتمهيد لأبي الخطاب ٤٤٣/٣ والتقريب على التحبير ١٣١/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٦٨ والمسودة ص ٣٦٤ ، كشف الاسرار ٣٠٣/٣ فواتح الرحموت ٢٥٣/٢ شفاء الغليل ٦٣٦

يصح الحكم فيه بحمله على كل واحد منهما ويجريان مه مجرى أصلين يمكن رد الفرع إلى كل واحد منهما ، فإذا لامانع من ذلك^(١) .

واحتج شيخنا أبو عبد الله لنصرة القول الثاني بأن الفرعين جميعاً إذا كانا قد شاركا الأصل في علته فهما فرعان له فقياس أحدهما على الآخر ثم قياس الآخر على الأصل يكون لغواً لافائدة فيه ، وهذا مثل حمل الأرز على البر في تحريم التفاضل وحمل الذرة على الأرز مع علمنا بأن حكم الذرة والأرز واحد في كونهما فرعين لحكم البر ، واشتراكهما في علة التحريم التي في الأصل ، وقد علمنا أن أحدهما ليس بأن يقاس على الآخر أولى من أن يقاس الآخر عليه ، وهذا يدل على أن من سبيل كل واحد أن يحمل على الأصل لئلا يكون القياس جارياً مجرى العايب باستعمال ما لا فائدة فيه من الطريقة في هذا الباب .

قال رحمه الله^(٢) : إلا أن يكون في حمل الفرع الثاني على الفرع الأول غرض فيكون هذا القياس مفيداً ويخرج عن كونه جارياً مجرى العيب ، وذلك أن يكون الفرع الثاني مخالفاً للفرع الأول من جهات كثيرة لا يمتنع مع ذلك أن يشبه الصورة في مشاركته إياه في علة الحكم فيظن أنه لا يجوز أن يشاركه في الحكم وأن الجمع بينهما فيه خطأ فيقاس عليه ليتبين أن اختلافهما من سائر الجهات لم يمنع من اشتراكهما في علة الحكم ، ويصح أن يكون حكمهما واحداً ، وهذه الجملة تبينه^(٣) .

(١) واحتج ابو الخطاب لهذا القول بأنه لما ثبت الحكم في الفرع صار أصلاً في نفسه ، فجاز ان يستنبط منه علة ويقاس عليه غيره كالنص نفسه .

(٢) أي أبو عبد الله البصرى .

(٣) وبذلك يكون رأى أبى عبد الله البصرى على التحقيق ليس تجويزا لقياس على ما ثبت بالقياس مطلقاً ، ولم أجد من وافقه على هذا القيد سوى ابن السبكي في جمع الجوامع حيث قال في معرض ذكر شروط القياس « وكونه (الأصل) غير فرع إذا لم يظهر للوسط فائدة . ومثل لما تظهر فيه فائدة بقولهم : التفاح ربوى قياساً على الزبيب بجامع الطعم ، والزبيب ربوى قياساً على التمر بجامع الطعم مع الكيل ، والتمر ربوى قياساً على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت ، والأرز ربوى قياساً على البر =

وعلى هذه الطريقة يجرى ما يحكيه عن أبي الحسن من رد فرع إلى فرع آخر ، وقد ثبت بالدلالة إذا كان يصح رده بطريقة أخرى من الاستدلال إليه ، وإن كان في شبهه لبس ، وذلك مثل رد الجماع بعد الوقوف وقبل طواف الزيارة في أنه لا يفسد الحج إلى ترك طواف الزيارة بأن يقول قد ثبت أن تركه لا يفسد الحج فكذلك وقوعه على وجه الفساد بتقدم الجماع لا يفسده ، لأن وقوع الشيء على وجه الفساد لا يكون أكثر من عدمه^(١) ، فإذا كان لو عدم أصلاً لما فسد وكذلك إذا وقع على وجه الفساد .

فأما ما احتج به من ذهب إلى القول الأول والجواب عنه ما بيناه من أن مأوجب * كون أحدهما فرعاً للأصل واقتضى قياسه عليه فقد أوجب ذلك في الآخر ، وذلك يقتضى قياسهما جميعاً على الأصل .

وقولهم : إن الفرع الثاني إذا حمل على الأول صح إثبات حكمه بذلك كما يصح اثباته إذا حمل على الأصل فإننا لم نمنع من حمل أحدهما على الآخر من حيث قلنا أن ذلك يمنع من ثبوت الحكم في الفرع الثاني وإنما منعناه منه من حيث قلنا إن ذلك لا يفيد ويجرى مجرى اللغو .

بجامع الطعم والكيل والقوت . ثم يسقطون الكيل والقوت عن الاعتبار فيثبت أن العلة الطعم وحده ، وأن التفاح روى كالبر ، ولو قيس ابتداء عليه بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع علقته ، وبذلك ظهرت للوسط فائدة وهي السلامة من منع عليّة الطعم . (١) طواف الزيارة ركن من أركان الحج فإذا تركه لم يتم نسكه ولم يتحلل حتى يأتي به . وبهذا القول قال عطاء والثوري وأبو ثور وابن المنذر واسحاق ومالك والشافعي وأصحاب الرأي . فإذا خرج إلى بلده عليه الرجوع للطواف لأن الطواف لا يفوت وقته . وانظر في ذلك المغنى ٤٦٤/٣ والمهذب ٢٣٩/١ . وأما من جامع بعد عرفه وقبل الجمره فعند الشافعي ومالك والحنابلة يفسد حجه مادام قبل التحلل الأول ، وقال بعدم فساد حجة أصحاب الرأي قال أحمد : « لأعلم أحداً قال أن حجة تام غير أبو حنيفة يقول « الحج عرفه . فمن وقف بها فقد تم حجه » . ينظر في ذلك المغنى ٤٨٦/٣ والكافي لابن قدامة ٤٥٨/١ والمهذب ٢٢٢/١ .

* بداية اللوحة : ١٥٠

وقولهم إن الحكم يثبت بذلك لايؤثر فيما لأجله منعنا منه .
وقولهم إن الأصل والفرع الأول يجريان مجرى أصليين للفرع الثاني ، فإنه
لايصح ، لأن الفرع الثاني مشارك للفرع الأول فيما أوجب كونه فرعاً للأصل ،
فليس أحدهما بأن يكون أصلاً للآخر بأولى من أن يكون الآخر أصلاً له ، وهذا
بين .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في العلتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى هل
يوجب ذلك ترجيحها أم لا ؟

فذهب بعضهم إلى أن الأعم منهما يجب ترجيحها على الأخص ، وهو قول
أكثر أصحاب الشافعي^(١) ، وذهب بعضهم إلى أن الأعم لا يجب ترجيحه ، وهو
قول أكثر أصحاب أبي حنيفة وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ
أبي الحسن^(٢) .

(١) ونقل هذا القول جمع من الأصوليين في ترجيحات العلة ولم يحك فيه خلافاً وارتضاه
منهم ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٧٢٤/٤ وابن السبكي في جمع الجوامع
٣٧٥/٢ والرازي في المحصول ٦٢٧/٢/٢ وأبو الحسين في المعتمد ٨٤٦/٢ والقياس
الشرعي ١٠٤٦/٢ والآمدي في الأحكام ٢٧٣/٤ واختاره ابن الحاجب في المنتهى
ص ٢٢٧ والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ . والباجي في إحكام
الفصول ص ٧٦١ . وقال أبو الخطاب في التمهيد ٢٣٣/٤ وهو الأشبه عندي وقال
في ص ٢٤٨ عكس ونسبه الغزالي في المنخول ص ٤٤٦ والشوكاني في إرشاد
الفحول للاستاذ أبي منصور ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٧٤٠ للشافعي
وارتضاه أبو إسحاق الشيرازي في اللمع ص ٦٧ وشرح اللمع ٩٥٨/٢ والتبصرة
ص ٤٨٨ .

(٢) نسب هذا القول معظم الأصوليين لأصحاب أبي حنيفة منهم الباجي في احكام
الفصول وأبو الخطاب في التمهيد والشيرازي في التبصرة وشرح اللمع . ونسبه في
التمهيد لشيخه أبي يعلى ولبعض الشافعية ، ونسبه الشيرازي أيضا لبعض الشافعية .
وقد زيف هذا القول إمام الحرمين في البرهان ١٢٧٢/٢ ، ١٢٩١ والغزالي في
المنخول ص ٤٤٦ والسمرقندي في الميزان . ولم أجد من ذكر ابا عبد الله والكرخي
باسمهما وينظر أيضا المسألة في فواتح الرحموت ٣٢٩/٢ وكشف الأسرار
ص ١٠٢/٤ .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(الأول)^(١) : إن أعم العلتين لما كانت أكثر فروعاً وأجلب للأحكام كانت أشد مطابقة لموضع القياس من الأخرى ، لأن الغرض بالقياس هو إفادة الأحكام وجلب الفروع ، فكل علة يكون اختصاصها بهذا الباب أشد فهو أقوى مما لايجرى مجراها في ذلك من حيث كانت أشد مطابقة لموضع القياس وللغرض به^(٢) .

(الثاني) : إن اختصاص إحدى العلتين بالزيادة فيما تفيده من الأحكام يقتضى ترجيحها والعمل بها دون ما يقصر عنها في إفادة الزيادة ، كالعمومين إذا أفاد أحدهما الحكم في مائة شيء والآخر يفيد بعض ذلك ، فإن الآخر بما يفيد زيادة الحكم أولى^(٣) .

(الثالث) : إن مع القول بأن العلة المتعدية يجب ترجيحها على ما لا يتعدى لا يصح إلا القول بأن أعم العلتين يجب ترجيحها ، إذ لا وجه لذلك إلا اختصاص المتعدية بإفادة ما لا تفيده الأخرى ، وهذا الوجه قائم في أعم العلتين^(٤) .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى : إن الاعتبار فى ثبوت العلة ووجوب

(١) رقت هذه الوجوه لتناسب مع أجوبتها التى وردت مرقمة .

(٢) الغرض من القياس تكثير الأدلة والتى أكثر فروعاً تجرى مجرى الأدلة الكثيرة على ما فى المحصول ٦٣٧/٢/٢ .

(٣) وقال أبو الخطاب فى التمهيد وأبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع والباچى فى احكام الفصول . إن الفروع تجرى مجرى شهادة الأصول لها بالصحة فوجب أن تكون أكثرهما فروعاً أولى من الأخرى .

(٤) خلاصة هذا الدليل هو قياس الأكثر فروعاً على المتعدية فى الأولوية بجامع أن كلاهما يفيد أكثر فروعاً . ولكن الخصم قد يبطل هذا القياس بعدم تسليم حكم الأصل .

تعليق الحكم بها بقيام الدلالة على صحتها ، وكثرة الفروع وقتها مما لا تأثير له في صحتها وكونها علة ، لأن ذلك إنما يتبع صحتها ، وإذا ثبتت هذه الجملة ، فمتى قامت الدلالة على صحة العلة وجب تعليق الحكم بها سواء كانت فروعها قليلة أو كثيرة ، ولا يجوز أن يحكم بضعفها من حيث قلة فروعها ويحكم بقوة علة أخرى لكثرة فروعها ، لأن هذا الاختلاف إنما يرجع إلى أن المواضع التي توجد فيها إحدى العلتين كثيرة والمواضع التي توجد فيها الأخرى أقل منها ، وهذا لا يجوز أن يؤثر في قوة إحدهما وضعف الأخرى مع اشتراكهما في أن كل واحدة منهما موجبة للحكم في الموضع الذي وجدت فيه (١) .

يبين صحة هذا أن أحد العمومين إذا كان أعم من الآخر وكان الآخر أخص منه لم يوجب ذلك قوة الأعم منهما وترجيحه على الآخر من حيث كان ما يفيد أحدهما أكثر مما يفيد الآخر ، بل الناس في ذلك على قولين ، فمنهم من يرجح الأخص ويجعله أصلاً ويحمل عليه الأعم ، وإليه ذهب من خالفنا في هذه المسألة (٢) ومنهم من يرجع في ترجيح أحدهما على الآخر إلى الدليل الذي يوجب ذلك ، فأما * ترجيح الأعم على الأخص من حيث كان أكثر فوائد فليس بقول لأحد . وهذا

(١) الترجيح يكون بين العلتين الظنيتين وليس بين القطعيتين ، ولذا لا مانع من ترجيح أكثرهما فروعاً لأنها أكثر فائدة كتعليل الشافعية الربا في البر بالطعم فإنه أرجح من تعليل الحنفية بالكيل . لأن الحنفية جوزوا بيع الحفنة بالحفتين لأنهما ليستا مكيلتين والشافعية منعا منه .

(٢) وصرح السمرقندي في الميزان ص ٧٤٠ ان المقصود هو الشافعي حيث قال : « وهو على أصله لازم ، فإن عنده الخاص أولى من العام في الكتاب والسنة ، والقياس فرعهما ، فكيف خالف الفرع الأصل » .

* بداية اللوحة : ١٥١

يبين أن اعتباره قوة العلة بكثرة فوائدها لا يصح^(١) .

فإن قال قائل : الفرق بين العمومين في هذا الباب وبين العلتين هو أن العمومين يمكن البناء فيهما فيجعل الخبران كأنهما خبر واحد ، وليس هكذا سبيل العلتين لأن البناء فيهما لا يصح فلا بد من الترجيح ، فلذلك رجحنا إحداهما على الأخرى لكثرة الفوائد .

قيل له : إنما جمعنا بينهما لنبين أن كثرة الفوائد لا توجب قوة الدليل الذي يختص بها على غيره ، ومن بيني الأعم على الأخص ويجعلهما كخبر واحد فإنه إنما يجريهما هذا المجرى حكماً لاعلمنا بأنهما ورداً معاً وإنما نسلك هذه الطريقة ضرورة من حيث لا نجد لأحدهما ترجيحاً على الآخر ولو كانت كثيرة الفوائد توجب لما يختص بها ترجيحاً على غيره لكان لا وجه لبناء الأعم على الأخص واجرائهما مجرى خبر واحد وحملهما على أنهما وردا معاً . وهذا يبين صحة الاستشهاد بالعمومين إذا كان أحدهما أخص من الآخر في أن كثرة الفوائد لا اعتبار بها في باب القوة ووجوب الترجيح على أن البناء في حكم العلتين ممكن وإن كان لا يصح فيهما .

(١) أبطل جمع من الأصوليين قياسهم كثرة الفروع في العلة على العموم في الكتاب والسنة باعتبارين وهما وجود الفارق بين العموم في العلة . حيث أنه يمكن ان يبنى أحدهما على الآخر في النصوص ولا يمكن ذلك بين العلتين . وكذلك لأن دلالة العام في النصوص ظنية لأنه كلما بقى عام على عمومية فدلالة الخاص على أفرادها وشموله لها أقوى من دلالة العام ، انظر التمهيد وشرح اللمع وإحكام الفصول .

والجواب عن الوجه الأول : إن موضوع القياس إنما يقتضى تعليق الحكم بالعلة إذا ثبتت ودلت الدلالة على صحتها ولم يمنع من ذلك مانع ، هذا هو الذى يقتضيه الغرض بالقياس . فأما كثرة الفروع وقتها فليس مما يوجد عند ثبوت القياس وموضوعه ، لأن موضوعه إنما يفيد تعليق الحكم بالعلة على الشرائط التى ذكرناها فقط ، وإنما يؤخذ ذلك فى اعتبار المواضع التى توجد فيها العلة ، فإن كانت كثيرة كانت الفروع التى هى الأحكام كثيرة ، وإن كانت قليلة كانت الأحكام مثلها ، وهذا يبين فساد قولهم . إن العلة التى تكون فروعها أكثر فإنها تكون أشد مطابقة لموضوع القياس وللغرض به ، فيجب أن يصير أقوى .

والجواب عن الثانى : إن أحد العمومين إذا كان يفيد الحكم فى مائة شىء والآخر فى ما دونها يجب أن ينظر فيهما ، فإن كان ما يفيد الحكم فى الأقل يفيد على وجه يناهى الآخر الذى يفيد الحكم فى الأكثر ، وهو الذى قدمنا ذكره من أن ترجيح الأعم على الأخص إذا تجرد ليس^(١) بقول لأحد^(٢) ، وأن من يخالفنا فى هذه المسألة فإنه يرى بناء^(٣) الأعم على الأخص دون ترجيحه وإن كان يفيد الحكم فى الأقل على وجه لا يناهى الآخر وليس هناك ترجيح لأننا إذا أخذنا بما يفيد الحكم فى الأكثر فقد أخذنا بموجب الخبر الآخر وبحكم الزيادة التى فى الخبر الأعم فحكمهما لا يشبه حكم العلتين إذا تناهيا فكيف يصح أن يجعل حكمهما أصلاً لحكم العلتين المتنافيتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى واحتيج إلى الترجيح

(١) فى المخطوطة (أليس)

(٢) المراد بناء الأعم على الأخص فى النصوص لم يقل به أحد .

(٣) فى المخطوطة كتبت الكلمتان [يرابنا]

والجواب عن الثالث : إن الوجه الذى فى ترجيح العلة المتعدية على مالا يتعدى ، ان مالا يتعدى منها لا يفيد حكماً بته على ما بيناه فيما تقدم ، فموضوع القياس يمنع من ترجيحها على العلة المفيدة للحكم ، وليس هكذا سبيل علتين إذا كانت إحداهما أعم من الأخرى ، لأن كل واحدة منهما مفيدة للحكم فى موضعها وإنما يختلفان فى قلة الفروع وكثرتها ، وقد بيّنا أن ذلك مما لا يؤثر فى باب القوة .

مسألة

قال : من الفقهاء من يذهب إلى أن إحدى العلتين إذا كانت مستنبطة من أصول كثيرة^(١) وجب ترجيحها على العلة المستنبطة من أصل واحد * واحتج في ذلك بأن ما تشهد له أصول كثيرة يجب أن يكون أقوى مما يشهد له أصل^(٢) واحد وبأن العلة لا بد من أن تستند إلى أصل ، فإذا كان ما تسند إليه أكثر كانت أقوى^(٣) .

والصحيح عندنا أن ما ذهب إليه على الإطلاق لا يصح ، بل يجب أن ينظر في الأصول التي تستنبط منها العلة ، فإن كانت مع كثرتها طريق التعليل فيها واحداً بأن يكون الحكم الذي هو المعلل واحداً في الكل فذلك لا يوجب ترجيح العلة ،

(١) في بعض كتب الأصول إذا كانت مستنبطة من أصلين ، والمقصود مجرد الكثرة . وبهذا القول قال أبو إسحاق الشيرازي في كتبه الثلاثة التبصرة واللمع وشرحه والباقي في إحكام الفصول ص ٧٥٩ وأبو الخطاب في التمهيد ٢٣١/٤ والرازي في المحصول ٦٢٤/٢/٢ وابن السبكي في جمع الجوامع ٣٧٤/٢ ونسبه الشيرازي في التبصرة ص ٤٩٠ للشافعية وكذلك في شرح اللمع ٩٥٣/٢ ومثلها الباقي في إحكام الفصول : بقول المالكي في إثبات النية في الوضوء بأنها عبادة فافتقرت إلى النية كالصلاة والصيام والزكاة والحج والتميم فيقول الحنفى بأنها طهارة بالماء فلم تفتقر إلى النية كغسل النجاسة . فيقول المالكي علتى أولى لأنها تشهد لها أصول كثيرة وعلتكم لا يشهد لها إلا أصل واحد ، وكثرة شهادة الأصول تقوى غلبة الظن .

* بداية اللوحة : ١٥٢ .

(٢) في المخطوطة قبل كلمة (واحد) يوجد (له) وهي زائدة .

(٣) شبه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ص ٩٥٤ كثرة الأصول بما يعضده ظاهر ، فما يعضده ظاهر أولى وكذلك كثرة الأصول .

وإن كان طريق التعليل فيها مختلفاً بأن يكون المعلل أحكاماً مختلفة ، فذلك يوجب ترجيحها ، وإنما قلنا ان القسم الأول لا يوجب الترجيح لأن العلة التي يثبت لها الفرع إذا كان طريق التعليل بها واحداً فلا فصل بينها وبين العلة المستنبطة من أصل واحد في طريق ثبوتها إذ ليس هناك إلا طريقة واحدة في التعليل ، وإن كان الحكم الذي انتزع منه إحدى العلتين يوجد في مواضع كثيرة .

وأما القسم الثاني فالكلام فيه بيّن لأن الأصول التي تستنبط منها العلة إذا كان قد اختلف طريق تعليلها وأحكامها مختلفة فقد كثرت شواهد العلة ، وهذا يوجب قوتها^(١) ، ويكون سبيلها مع الأخرى سبيل حكيم يثبت أحدهما بأخبار كثيرة ويثبت الآخر بخبر واحد في أن ما يثبت بأخبار كثيرة يجب ترجيحه على الآخر إذا تنافيا ز فالأول مثل رد النية في الوضوء إلى الكفارات بأنها مبدل عن بدل يحتاج إلى النية ، لأن الكفارات التي يرد إليها وإن كانت كثيرة فإن طريقة التعليل واحدة والثاني أن يرد إلى العبادات المختلفة المفتقرة إلى النية بطريق مختلفة^(٢) .

فإن قال قائل : هلا شبهتم القسم الأول من العلتين بما يشهد له أخبار كثيرة ؟ قيل له : لأنها وإن كانت مستنبطة من أصول كثيرة فالحكم في جميعها حكم واحد ، وإذا كان الحكم واحداً كان طريق التعليل واحداً وليس هنا كزيادة الشهادات فذلك يمنع من تشبيهه بالحكم الذي تشده له أخبار كثيرة .

(١) هذا التفصيل موافق لما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ١٢٧٨/٢ والغزالي في المنخول ص ٤٤٧ والمستصفي ص ٥٣١ . ونقله أبو الحسين في المعتمد ٨٥١/٢ عن عبد الجبار بن أحمد حيث قال : وقال قاضي القضاة رحمه الله : « لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة وإن كانت طريقته غير واحدة رجح به » ومثل الغزالي في المنخول ص ٤٤٧ لما لا يرجح به لأن طريقة واحدة بقولهم : « ماجاز بيعه جاز رهنه ثم يقاس على الدار والعبد والفرس ، فلا يرجح لأن الأصول هنا متحدة » .
(٢) مثل لهذا الغزالي في المستصفي ص ٥٣١ بتعليل الربا في البر بالطعم ويشهد له أصل آخر وهو الملح لأنه طعم . ولكن إذا علل بالقوت لم يشهد له أصل آخر فرجح التعليل بالطعم .

والجواب عما احتج به من خالفنا في المسألة ما بيناه في الجواب عن السؤال ، وهو أن استنادها^(١) إلى أصول كثيرة إذا كان بطريقة واحدة في التعليل وكان الحكم الذي انتزعت منه حكماً واحداً في الكل فليس هنا كشهادة أصول كثيرة ، والطريق الذي به ثبت العلة واحدة ، وهذا يوجب أن لا ينفصل حكمها عن حكم العلة المستنبطة من أصل واحد في باب القوة على ما بيناه ، وشهادة الأصول التي بها ترجح إحدى العلتين على الأخرى لا يجزى هذا المجزى ، فهذا بين^(٢) .

فإن قال قائل : ماصورة شهادة الأصول عندكم ؟

قيل له : الذي يجب أن يعتبر في هذا الباب أن كل ما كان له مدخل في إثبات الحكم الذي تفيده العلة بنفسه أو بواسطة فإنه يصح أن يكون شاهداً للعلة ، وجميع ما يجزى هذا المجزى ينقسم قسمين :

أحدهما : أن يكون الأصل مفيداً لحكم العلة بعينه ومثباً له .

والثاني : أن يكون مفيداً لما يجانس حكم العلة ويناسبه .

والأول ينقسم فممنه ما يكون طريقه العلم كالنص المقطوع عليه والسنة المعلومة وإجماع الأمة ، فما كان من هذا القبيل فإنه لا يجوز وصفه بأنه يشهد للعلة وأن العلة ترجح به ألا مجازاً وتوسعاً ، لأن الحكم به يثبت^(٣) ، والعلة تجزى مجزى المؤكدة ، والمقصد بالترجيح قوة طريق الحكم ، وإذا كان الحكم ثابتاً بما طريقه العلم لم يكن للتقوية فيه مدخل ، لأنها إنما تدخل فيما طريقه الظنون .

(١) في المخطوطة (إسنادها) .

(٢) ينظر أيضاً في المسألة : ميزان الأصول للمسرقندي ٧٣٩ ، وإرشاد الفحول ص ٢٨٣ وروضة الناظر ص ٣٩٢ والمسودة ص ٣٧٨ وجمع الجوامع مع البناني ٣٧٤/٢ واللمع ص ٦٧ .

(٣) أى يثبت الحكم بما طريقة العلم كالنص المقطوع به سواء أكان كتاباً أم سنة وكذلك الاجماع . وبذلك لا يكون ثابتاً بالعلة . لأن القياس يفيد الظن وهذه تفيد القطع . وينظر المستصفي ص ٥٢٩

ومنه مالا يكون طريقه العلم كظواهر المعرّضة للتخصيص وأخبار الآحاد إذا دخلها التعارض ، فهذا مما يجوز أن يجعل شاهداً للعلة وأن يرجح به ، لأنه مما يقوى الظن في تعلق الحكم بها .

والثاني^(١) : مثل أن يستشهد للعلة الموجبة للنية في الوضوء بالعبادات المفتقرة إلى النيات وما يجرى مجرى ذلك * من حيث كانت تلك النيات مجانسة لهذه النية من حيث كانت شروطاً في صحة العبادة وإن لم تكن هي بعينها ولا مختصة بما يختص بها وهذا القسم لأفصل فيه بين أن يكون طريقه العلم أو الظن في صحة ترجيح العلة به وكونه شاهداً له ، والفرق بين هذا وبين القسم الأول هو أن الأول يثبت به الحكم من دون العلة ، وليس هكذا حكم هذا القسم ، لأن الحكم فيه إنما يثبت بالعلة دون الأصول . فهي تصح أن تكون شاهدة لها سواء كان طريقها العلم أو الظن .

(١) وهو ما يفيد ما يناسب حكم العلة ، وليس حكم العلة نفسه .
* بداية اللوحة : ١٥٣ .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في إحدى العلتين إذا كانت مفيدة لحكم العموم الذى تقتضيه والأخرى مخصصة له^(١) .

فمنهم من ذهب إلى أن المطابقة للعموم لا ترجح على الأخرى^(٢) .

ومنهم من ذهب إلى ترجيحها وإلى هذا ذهب بعض شيوخنا^(٣) .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح هذا الخلاف مع الاتفاق على أن العلة ترجح بشهادة الأصول ، لأن الأصول التى تعتبر شهادتها للعلل لا بد من أن يكون ثبوتها وكونها مفيدة متفقاً عليه ، وإنما يقع الخلاف في أن فوائدها هل تشهد للعلة

(١) ينظر الكلام على هذه المسألة في شرح الكوكب المنير ٧٣٣/٤ والتمهيد لابی الخطاب ٢٣٣/٤ وروضة الناظر ص ٣٩٢ والمعتمد ٨٥٠/٢ والمحصل ٦٢٧/٢/٢ وإرشاد الفحول ٢٨٣ والبرهان ١٢٩١ والمستغنى ص ٥٣١ والإبهاج ٢٤٥/٣ والمنحول ص ٤٤٢ وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ ، واحكام الفصول ٧٦١ ، ٧٥٧ وشرح اللمع ٩٥٢/٢ ، ٩٦٣ ، وجمع الجوامع مع البناني ٣٧٥/٢ .

(٢) قال في شرح الكوكب المنير ٧٣٣/٤ « يرجح القياس الذى تكون علته عامة للمكلفين على القياس الذى تكون علته خاصة ببعضهم » ونقل القول بعدم الترجيح عن الكرنجى وبعض الشافعية ونسب القول بعدم الترجيح أبو الخطاب فى التمهيد ٢٣٣/٤ لبعض الشافعية .

(٣) وذهب للترجيح بها أكثر الأصوليين فاختاره ابن النجار ونسبه أبو الخطاب لابی يعلى وبعض الشافعية والحنفية ونقله أبو الحسين فى المعتمد ٨٥٠/٢ عن قاضى القضاة وارتضاه ، وارتضاه ، فخر الدين الرازى والغزالي فى المستغنى وابن السبكي فى الابهاج وجمع الجوامع والبايجى فى إحكام الفصول والشيرازى فى شرح اللمع والقرافى فى شرح تنقيح الفصول .

أم لا ، وليس هكذا المسألة التي ذكرناها ، لأن من يذهب إلى أن العلة المخصصة للعموم تقاوم العلة المطابقة له فإنه لا يسلم فائدة العموم ويمنع من إجرائه على ظاهرة فلذلك صح الخلاف في هذه المسألة^(٣) .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن المخصصة يستفاد منها من حكم تخصيص العموم مالا يستفاد منه ولا من العلة الأخرى ، فإذا اختصت بهذه الفائدة فيما أن تكون هي المرجحة على الأخرى أو يستويان فلا ترجح تلك عليها .

وبأن العلتين إذا كانت إحداهما مزيلة لحكم شرعي والأخرى مفيدة له كانت المزيلة أولى ، وهذا سبيل العلتين إذا كانت إحداهما مفيدة لما يفيد العموم والأخرى مخصصة له .

والذي اعتمده من ذهب إلى القول الثاني هو أن هاتين العلتين إذا تساوتا في إفادة حكم شرعي وكانت إحداهما مطابقة للعموم ومفيدة لحكمه كان العموم شاهداً لها^(١) وإذا شهد العموم لها كانت أقوى من الأخرى لأنهما تجريان مجرى النص والعلة إذا تعارضا ، فكما أن النص يكون أقوى من العلة المعارضة له ويجب ترجيحه عليها ، فكذلك العلة التي يشهد لها النص يجب أن تكون أقوى من الأخرى ويجب ترجيحها عليها^(٢) .

فإن قال قائل : إنما يصح كون العموم شاهداً لها إذا سلم من التخصيص فأما

(١) نقل هذا الاشكال وجوابه أبو الحسين في المعتمد ونسبهما لقاضي القضاة في الشرح بما يوافق ما ورد هنا .

(٢) في المخطوطة (له)

(٣) قال الباجي في أحكام الفصول ص ٧٦١ «استدل المالكية على أن من عدا الوالدين والولدين والأخوة لا يعتقدون بالملك بأن من ملك من تجور شهادته له لم يجب عليه عتقة كالأجنبي فيعارضه الخنفي بأن هذا ذو رحم فوجب أن يعتق بالملك كالوالدين . فيقول المالكي : علتنا أولى لأنها تعم فروعها ، وعلتكم لا تعم فروعها ، لان البنت تعتق على الأم والابن على الأب ، ولا توجد هذه العلة فيهم ، فلا توصف البنت بأنها ذات محرم» .

إذا كانت العلة الأخرى أوجبت تخصيص العموم لم يسلم . وهذا يمنع من كونه شاهداً للعللة المطابقة لها .

قيل له : إذ تعارضت العلتان وتساوتا فالعموم سليم ، لأن العلة إنما يصح أن تكون مخصصة له إذ سلمت من التعارض ، وإذا كانت هذه صورتها فالمطابقة للعموم يجب أن تكون أولى من حيث يشهد لها العموم .

فإن قال : هما ليستا متساويتين ، لأنهما وإن اشتركتا في أن كل واحدة منهما مفيدة لحكم شرعي فإن العلة الأخرى قد اختصت بإفادة مالا تفيده العلة المطابقة للعموم ، وهو حكم التخصيص^(١) .

قيل له : هذه وإن أفادت ما ذكرته فإن الأخرى قد أثبتت ما أفادت هذه نفيه ، وهو ثبوت ما يقتضيه العموم ووجوب إجراءاته على ظاهره .

فإن قال : ما يفيد ظاهر العموم فإنه مستفاد منه لا من العلة .

قيل له : للعللة تأثير في ذلك ، إذ لولاها لوجب الانتقال عما يقتضيه ظاهره لأجل العلة الأخرى المخصصة له^(٢) .

والجواب عن الوجه الأول ما بيناه من أن العلة المطابقة للعموم مشاركة للأخرى في جميع الافادة ، لأنها في إفادة الحكم الشرعي كهي فتلك وإن أفادت التخصيص فهذه قد أفادت ثبوت ما يقتضيه العموم بظاهره ووجوب إجراءاته على ظاهره وحقيقته ، وهذا حكم زائد وقد استبدت^(٣) * بشهادته العموم له .

(١) العلة المفيدة للعموم أكثر فائدة من جهة وجودها في جميع جزئيات الحكم ، وذكر ابن النجار عن المرجحين للخاصة أنها أرجح لتصريحها بالحكم .

(٢) ذكر القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٦ أن من مرجحات التي تعم فروعها أنها إذا لم تعم فروعها تكون بقية الفروع معللة بعللة أخرى ، وتعليل الاحكام المستوية بعلل مختلفة مختلف في ، والمتفق عليه أولى .

(٣) أي زادت ،

* بداية اللوحة ١٥٤ .

والجواب عن الثاني : إن المزية وجب ترجيحها على الأخرى ، لأنها أفادت ما أفادته الأخرى واختصت بفائدة أخرى ، وهى زوال ما كان ثابتاً لأن إفادة الازالة تتضمن ثبوت المزال قبل ورود الازالة ، وليس هكذا سبيل العلة المخصصة للعموم ، لأنها لا تفيد إثباتاً بته ، وإنما تفيد عند المعتل بها أن الله تعالى لم يرد بالعموم . الحكم الذى تناولته بالتخصيص فالمستفاد بها على الحقيقة هو ما كان معلوماً بالعقل من النفى .

مسألة

قال : قد ذكرنا فيما تقدم الخلاف في الخبرين إذا كان أحدهما موجباً للحد والآخر مسقطاً له ، وكذلك إذا كان أحدهما موجباً للعتاق والطلاق والآخر مسقطاً لهما والخلاف في العلتين كالخلاف في الخبرين في هذا الباب . وقد ذكرنا ما يحتاج به من يقول إن الخبر الموجب لاسقاط الحد يجب أن يرجح على الخبر الموجب لاثباته ، وذلك بعينه هو الذي يعتمد في أن العلة المسقطه للحد أولى من العلة التي تثبته . والكلام على ذلك هو ما أوردناه هناك ، ولا وجه لاعادته (١) .

فأما العلة المثبتة للعتاق فإنها يجب أن تكون أولى من العلة المسقطه له ، لأنه حكم شرعى طارئ (٢) على الرق فالمثبت له يجب ترجيحه .

(١) أحال المصنف الخلاف في ترجيح العلة الموجبة أو النافية للحد والطلاق والعتاق على ما سبق . بحثه في تعارض الأخبار في ذلك وهو في الجزء المفقود من الكتاب . ولكن يمكن بالرجوع للمعتمد ٦٨٣/٢ معرفة رأى قاضى القضاة وتلميذه . نقل أبو الحسين عن عبد الجبار ان الخبر الموجب للحد والمسقط له هما سواء . ونقل عنه أيضاً في الشرح أن الخبر الموجب للرق والخبر الموجب للحرية سيان . ولم أجد له نقلاً بالنسبة للخبر المثبت للطلاق والنافي له . وهو يرى أن درء الحدود بالشبهات في درئها عن أعيان الأشخاص لا في إثبات الأحكام العامة . وينظر ما يتعلق بهذه الثلاثة: التبصرة ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، والمعتمد ٦٨٣/٢ ، ٨٤٩ وشرح الكوكب المنير ٦٨٩/٤ ، ٦٩١ ، ٧٣٤ ، وروضة الناظر ص ٣٩١ . الاحكام للآمدى ٢٦٣/٤ ، شرح اللمع ٩٦٢/٢ ، ٩٦٣ المحصول ٥٨٩/٢/٢ إرشاد الفحول ص ٢٨٣ ، إحكام الفصول ص ٧٦٧ ، ٧٦٩ واللمع : ٦٨ ، والمسودة ص ٣٧٧ واتمهيد لأبى الخطاب ٢٣٥/٤ ، والبنائى على جمع الجوامع ٣٦٨/٢ ، ٣٦٩ وغيرها .

(٢) في المخطوطة (طارئ) .

فصل

إن قال قائل : جميع ما ذكرتم من الخلاف في التراجيح فإنه إنما يثبت بعد ثبوت أصل الترجيح ، فما الدليل على ذلك ؟ ولم يجوز أن يكون الاعتبار في تعليق الحكم بالعلة هو بقيام الدلالة على صحة كونها علة ، فإذا ثبت ذلك لم يعتبر في تعليق الحكم بها حال علة أخرى منافية لها في مزيد القوة أو نقصها ؟

قيل له : الذى يدل على صحة اعتبار الترجيح فى العلل أنه قد ثبت أن الفروع الاجتهادية الحق غير متعين فيها^(١) ، وإنما كلف كل واحد من المجتهدين أن يعمل بما يوجهه غالب الظن الحاصل عن الأمانة ، وتُعبدُ بأن يعتبر الأشبه فيما يجمع بين الفرع والأصل ويثبت للفرع من حكم الأصل ، وكما يُعبدُ يغالب الظن فى ذلك فلا يمتنع أن يُعبدُ بما هو أغلب الظنون عنده ، وقد ثبت اعتبار هذا فى طريقة القياس ، وقد علمنا أن غلبة الظن قد تتزايد بأمر تنضاف إلى الأمانة ، وهذا معلوم عند العقلاء فيما يتعلق بأمر الدنيا . وإذا ثبتت هذه الجملة علم أنه لا يمتنع فى العلتين وإن تساوتا حصول علامة الظن بتعلق الحكم بكل واحد منهما أن تنضاف إلى إحداها فيما يتعلق بطريقتها وما يجرى مجرى ذلك أمور تقتضى تزايد قوة الظن فى تعلق الحكم بها مالا ينضاف إلى الأخرى ولا يحصل لها فيلزم المجتهد تعليق الحكم بها دون الأخرى لتزايد قوة الظن بصحة الحكم الموجب منها . وقد ثبت عن الصحابة اعتبار ما يجرى هذا المجرى ، لأن المعلوم من كل واحد أنه إنما كان يعتبر فى الحكم الذى يذهب إليه ويخالف فيه غيره قوة اجتهاده عنده وما حصل من تزايد غلبة الظن فيما اختاره مالم يحصل لمن خالفه على موجب ظنه ، وإذا كان

(١) (فيها) إضافة من المحقق .

هذا هكذا ثبت اعتبار الترجيح^(١) .

فإن قال قائل : إذا كان حصول تزايد العدد في إحدى^(٢) البينتين إذا تعارضتا لا يوجب ترجيحها على الأخرى فما أنكرتم من أن يكون اختصاص إحدى العلتين بأمر يقتضى قوتها لا يوجب ترجيحها على الأخرى .

قيل له : الفصل بين الموضوعين ظاهر ، وهو أن المعبر في باب الشهادات ليس هو تزايد غلبة الظن وإنما المعبر فيها حصول الظن عند عدد مخصوص من الشهود وقد حصلت فيهم صفات مخصوصة ، ولا اعتبار بغير ذلك ، فإذا حصلت هذه الشروط في البينة كان سبيلها ذلك * .

فإن قيل : لا يمتنع أن يتضح الدليل بالترجح .

فالجواب : إن الدليل المقطوع عليه لا بد من أن يكون مستقلاً بنفسه في أن النظر فيه بوجب العلم بالمدلول ، وهذا يغنى عن تشييده^(٣) بغيره ويمنع من حاجته إلى الترجيح .

فإن قيل : ألسنم تقولون في بعض الأدلة إنه أوضح من دليل آخر ؟

(١) وبذلك يكون دليل الأخذ بالأرجح والاشتغال بالترجح إجماع الصحابة والعقل .

(٢) في المخطوطة (أحد)

* بداية اللوحة ١٥٦ ، ولوحة : ١٥٥ مكتوب فيها وصية مكتوبة في ذى الحجة سنة ١٣١٣ بخط غير خط المخطوطة .

فالجواب : إن المراد بذلك أن الفهم إليه أسرع أو الشبه فيه أقل ، وليس المراد به أن دليلاً يكون أوضح من دليل أو يكون في الأدلة ما لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى تشييده^(١) بغيره ، وهذا بين .

(١) المعنى « تقويته بغيره » والكلمة غير واضحة .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في القول بالاستحسان في مسائل الاجتهاد^(١) .

فمنهم من منع منه وهو قول الشافعي^(٢) . وأصحابه وبشر المريسي^(٣) .

(١) لم تتوارد أقوال المجيزين للاستحسان والمانعين على محل واحد ، ولذا لا يتصور وجود خلاف معنوي بينهم إلا في صورة واحدة ، وهي القول الذي يلزم عليه أن تخصيص العلة ، لأن بعضهم يمنع تخصيص العلة كما تقدم . وأما من حيث اللفظ اعترض بعضهم على تسميته استحسانا لأنه لا يخرج عن العمل بالراجح من الأدلة عند التعارض فقالوا لإفراذه باسم خاص ليس بوجيه .

أما ما ينسب للإمام أبي حنيفة رحمه الله ونقله عن الشافعي وبشر المريسي على ما في شرح اللمع ٩٦٩/٢ والتبصرة : ص ٤٩٢ وهو : «ترك القياس لما استحسنته الانسان من غير دليل» فهو باطل بإجماع الأمة قبله وبعده . وكقر الغزالي في المنحول ص ٣٧٥ قائلة والمتمسك به . وقال في المستصفي ص ٢٤٩ من عجز من أصحابه عن نصره الاستحسان فسره بما يتوافق مع رأي الجمهور ، ونفوا ما ينسب للإمام وأنكروه ، فهو مجمع على بطلانه حتى من أصحابه . وما نسب إليه قد يشهد إلى أنه كان يقول به تأليف الشافعي كتابه الموسوم بإبطال الاستحسان . وما ذكره من إبطال الاستحسان في رسالته ص ٥٠٣ - ٥٠٨ وقال فيه قولته المشهورة «من استحسنت فقد شرع» ويشهد لذلك ما نقل عن الإمام في مسألة شهود الروايا أنه قال «القياس أن لا يجب الحد لكن استحسنت أن يرجم» وينظر المبسوط ٦١/٩ وأصول السرخسي ٢٠٣/٢ .

(٢) الذي يمنع منه الشافعي على ما في الرسالة ص ٥٠٣ وفي كتاب إبطال الاستحسان المطبوع مع الأم ٢٦٧/٧ ط بولاق هو الاستحسان في غير دليل وهو المنسوب لابي حنيفة رحمه الله . لأنه ورد عنه استعمال الاستحسان كقوله في المتعة استحسنت أن تكون ثلاثين درهما واستحسنت أن تثبت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام واستحسنت أن يترك للمكاتب شيء من نجوم الكتابة .

(٣) هو بشر بن غياث المريسي المعتزلي المتكلم كان من أب يهودي يعتقد الإرجاء ، أتكر =

ومنهم من ذهب إلى صحته وهو قول أصحاب أبي حنيفة^(١) ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

واختلف القائلون به في حده فمنهم من قال : « إنه ترك قياس إلى قياس آخر على سبيل الترجيح » .

ومنهم من قال : « إنه يختص العلة بأى وجه من الوجوه كان » .

والذى حصّله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في معناه « إنه العدول عن الحكم في القول بحكم نظائره لدلالة تخصه »^(٢) قال : ولا فصل بين أن تكون الدلالة

عذاب القبر والميزان والجنة والنار ورؤية الله في الآخرة . رمى بالزندقة والكفر ، له أقوال غريبة في الفقه منها جواز أكل لحم الحمار . كان مكروها جداً من العلماء . ينسب إلى « مريس » قرية في النوبة بمصر ، تتلمذ على أبي يوسف . توفي سنة ٢١٦ هـ أو بعدها له ترجمة في وفيات الأعيان ١٣٣/١ شذرات الذهب ٤٤/٢ البداية والنهاية ٢٨/١٠ النجوم الزاهرة ٢٨٨/٢ طبقات الفقهاء ص ٨٧ . الفوائد البهية ص ٥٤ .

(١) اختلفت عبارات أصحاب أبي حنيفة والحنابلة في الاستحسان المعتمد به عندهم . فحده أبو يعلى على ما في التمهيد لأبي الخطاب ٩٣/٤ « بأنه ترك حكم إلى حكم هو أولى منه » وهو قريب مما نقل عن أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وينظر في حد الاستحسان وخلاف العلماء فيه : الأحكام لابن حزم ١٦/٦ ، الوصول إلى الأصول ٣١٩/٢ ، التوضيح على التنقيح ٨١/٢ . شرح تنقيح الفصول ص ٤٥١ ، للمع ٦٨ ، المعتمد ٨٣٨/٢ ، إحكام الفصول ص ٦٨٧ البرهان ١٣٦٢/٢ . انتهى ان الحاجب ص ٢٠٧ الأحكام للامدى : ١٥٦/٤ جمع الجوامع مع البناني ٣٥٣/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٨٧/٤ ، شرح الكوكب المنير ٤٢٧/٤ ، المحصول ١٦٦/٣/٢ ، إرشاد الفحول ص ٢٤٠ الأبهاج ١٨٨/٣ روضة الناظر ص ١٦٧ وغيرها .

(٢) نقله أبو الحسين في المعتمد ٨٤٠/٢ عن أبي الحسن وضعفه بأنه يلزم عليه أن العدول عن العموم إلى التخصيص يكون استحساناً ، ويلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل إليه عن الاستحسان استحساناً . وقال ينبغي أن يقال « الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل لشمول الالفاظ لوجه هو أقوى منه وهو في حكم

التي لأجلها وقع العدول ظاهر الكتاب أو السنة أو الاجماع قولاً أو عملاً أو القياس أو الاستدلال أو الاجتهاد بعد أن يكون أقوى مما لأجله حكم في نظائره بخلاف حكمه وأولى منه ، ولا فصل أيضاً في المعدول عنه بين أن يثبت بظاهر الكتاب أو السنة أو القياس أو الاجتهاد ، وذكر لذلك نظائر كثيرة .

منها : ما قالوه من أن القياس يوجب في من يخلف بأن ما يملكه صدقة في المساكين ، أو أن أمواله صدقة فيهم أن لا يكون بينهما فصل في وقوع ذلك على جميع ما يملكه ، إلا أنهم استحسنا أن يكون قوله : أموال صدقة محمولاً على أموال الزكاة دون سائرهما لقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها ﴾^(١) فعدلوا في هذا الموضوع عن الأصل إلى ما قالوا به استحساناً لأجل هذا الظاهر^(٢) وقووه^(٣) على الأصل الموجب للتسوية بين المسلمين .

ومنها : إن القياس يوجب أن يكون حكم من سبقه الحدث حكم المتعمد في فساد صلاته ، من حيث كان الحدث المتعمد وغير المتعمد سواء في المنع من الدخول في الصلاة مع حصوله ، إلا أنهم استحسنا القول بأن من سبقه الحدث لا تبطل صلاته^(٤) لأجل الخبر الوارد في ذلك^(٥) وكذلك الصائم إذا كان ناسياً فإن

الظاريء على الأول» وقد أجاد الغزالي في المنخول ص ٣٧٥ حيث ذكر أربع صور للاستسحان يدل عليها تعريف أبي الحسن الكرخي .

(١) سورة التوبة : ١٠٣ .

(٢) تخصيص قول من قال : «أموال صدقة» على سبيل الحلف أو النذر بقوله تعالى :

«خذ من أموالهم صدقة» فيحمل على المال الزكوي نسبة ابن قدامة في المغني ٨/٩ لأبي حنيفة . وقال وعنه في غيره روايتان . أحدهما لا يلزمه شيء من غير الزكوي والثانية يلزمه ونقل عن الشافعي والنخعي وعمثان البتي أنه يتصدق بماله كله .

(٣) في المخطوطة (وقوة)

(٤) انظر فتح القدير مع شرحه لابن الهمام ٣٧٧/١ والمحلى لابن حزم ١٥٣/٤ وانظر

كتاب الأصل لمحمد بن الحسن ١٦٨/١ ولكن يشترط ان لا يتكلم فإن تكلم استأنف .

(٥) الخبر الوارد في ذلك رواه الدارقطني في باب الوضوء من الخارج من البدن ١٥٥/١ =

القياس يوجب فساد صومه ، ولا فرق فيما ينافى وجود الصوم بين أن يكون واقعاً
باختيار الصائم أو بغير اختياره في إفساده للصوم كالخبيث وغيره إلا أنهم استحسنا
القول بأنه لا يفسد صومه لأجل الخير وتركوا القياس فيه (١) .

ومنها : إن القياس يوجب فساد سَلَم الموزون في الموزون وإن كان رأس المال
ثمنا من حيث كانت إحدى علتى الربا وهى الوزن حاصلة إلا أنهم استحسنا
تخصيص جواز ذلك لأجل الاجماع (٢) . وكذلك القول في الاستصناع ودخول
الحمام بالأجرة ، فإنهم قالوا إن ما يجرى هذا الجرى من الاجارات يكون فاسداً لما
يدخله من الجهالة ، إلا أنهم استحسنا جواز ذلك لاتفاق الناس على العمل به (٣) .

ومنها : إن القياس يوجب جواز عقد السلم وإن حصل الافتراق من دون قبض
العين التى هى رأس المال لأنه ليس بصرف ، وإنما هو عين بدين ، إلا أنهم أفسدوا
هذا العقد استحساناً لدليل يخص هذا الموضع ، وهو أنه قد ثبت النهى عن بيع

= والبيهقى فى السنن الكبرى ٢/٢٥٥ من حديث ابن جريح عن أبيه بلفظ : « إذا فاء
أحدكم أو قلس أو وجد مذياً وهو فى الصلاة فلينصرف ولتوضاً وليبن على صلاته »
وانظر الباب فى الجمع بين السنة والكتاب : ١/٢٩٩ .

(١) أكثر العلماء يوافقون الحنفية فى أن الأكل ناسياً لا يفطر للحديث المتفق عليه عن أبى
هريرة « إن أكل أحدكم أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه » ونقل
الخلاف عن ربيعة ومالك فى المغنى لابن قدامة ٣/١١٦ وانظر رأى المالكية فى
التفريع لابن الجلاب ١/٣٠٥ والمهذب للشيرازى ١/١٩٠ ، ومواهب الجليل من
أدلة خليل ٢/٣٧ .

(٢) انظر الأصل لمحمد بن الحسن ٥/٢ .

(٣) الأمة مجمعة على جواز الاستصناع إلا ما يحكى عن عبد الرحمن الأصم مع أن القياس
عدم الجواز لوجود الجهالة . وذلك لعدم صلاح الحياة واستمرارها إلا بذلك لتعذر
تعلم كل إنسان كل الصناعات أو بثها لمن يريد بها مجاناً . وانظر فى ذلك المغنى
٥/٤٣٣ ، ٤٦٣ وروضة الطالبين ٥/١٩٤ .

وأما بالنسبة لأجرة الحمام ، فالأصل أنها إجارة فاسدة لعدم معرفة مقدار الماء
ومدة المكث وإنما أباحها الجمهور للعرف اتفق عليه الناس وأقر فى زمنه صلى الله
عليه وسلم .

ماليس عند الانسان ولم يستثن منه إلا السَّلم * وقد ثبت أن السَّلم والسَّلف من طريق العبارة واحد فإذا المستثنى من هذا الأصل ليس إلا ما ينطلق عليه اسم السلف ، وذلك لا يصح إلا بحصول القبض في حال العقد^(١) .

وقد أورد مسائل كثيرة سوى هذه تركنا ذكرها تجنباً للاطالة .

واحتم القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(الأول)^(٢) : إن القول بما يستحسنه الانسان هو قول من طريق الشهوة والهوى ، لأن ما يهواه الانسان فإنه يوصف بأنه يستحسنه ، وإثبات الأحكام بما يجرى هذا المجرى لا يصح ، وحكوا عن القائلين بالاستحسان أنهم حكموا بصحة ما أثبتوه استحساناً من غير دلالة ولا حجة^(٣) .

(الثاني) : إن المقول به من طريق الاستحسان لا يخلو من أن يكون مقولاً بحجة أو بغير حجة ، فإن كان مقولاً بغير حجة فلا خفاء بفساده ، وإن كان مقولاً بحجة فيجب أن يكون سبيله سائر الأحكام الثابتة بالحجج والأدلة ، ولا معنى لتمييزه عنها بأنه مقول من طريق الاستحسان^(٤) .

(الثالث) : إن ما يستحسنه الانسان لو كان حقاً لوجب أن يكون جميع المذاهب الفاسدة التي يستحسنها أربابها كمذهب الخوارج وغيرهم حقاً ، فإذا بطل هذا ثبت أن الاستحسان لا يكون طريقاً إلى الحق .

* بداية اللوحة : ١٥٧ .

(١) انظر رأى محمد بن الحسن في الأصل ١٨/٥ ، ٢٥ انظر المهذب للشيرازي

٣٠٧/١ ووافق الشافعية الحنفية على عدم جواز تأخير قبض رأس المال عن المجلس .

(٢) رقت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التي وردت مرقمة .

(٣) لم ينسب الاستحسان الذي هذه، صفته إلا للإمام أبي حنيفة ، وأتباعه ينكرون هذه النسبة له .

(٤) وعلى الدليل الثاني يظهر أن النزاع مع الحنفية أنفسهم لماذا خصوا ما عدل فيه عن نظائره لحكم أقوى باسم الاستحسان مع ان كل الشرع مبنى على الاخذ بالراجح .

(الرابع) : الاعتراض على ما يجعله أهل الاستحسان دليلاً على الحكم الذى قالوا به من طريق الاستحسان وعدلوا فيه عن نظائره ، وذهبوا إلى أنه أقوى من دليل الأصل للعدل عنه ومنازعتهم فى كونه دليلاً لكونه أقوى مما عدل لأجله عنه وإيراد ما يجرى مجرى التشنيع بأن يدعى عليهم أنهم حكموا بالحكم الذى ثبت بالدليل فى موضع دون موضع (١) .

والذى يدل على القول بضعخة الاستحسان : إن المخالف فى ذلك لا يخلو من أن يكون مخالفاً فيما يتعلق بالمعنى أو يتعلق بالعبارة ، والخلاف فى المعنى مع ما حصلناه من معنى الاستحسان وبيناه من المراد بذلك لا يخرج عن أقسام :

إما أن يمنع من ذلك من حيث يذهب إلى أن العلل وسائر الأدلة الشرعية لا يصح تخصيصها وإثبات الحكم من طريق الاستحسان لا يتم إلا بذلك ، وهذا قد دللنا على صحته فيما تقدم .

أو يقول : إن الترجيح فى الأدلة الشرعية وتقوية بعضها على بعض لا يصح ، وهذا أيضاً قد دللنا عليه وبيناه صحته .

أو يخالف فيما يعتبره فى ترتيب الأدلة وتقديم بعضها على بعض ، وهذا أيضاً قد بيناه الطريقة فيه ودللنا على صحة ما نذهب إليه منها .

وإذا ثبتت هذه الأصول صح ما نذهب إليه من معنى الاستحسان وبطل كل خلاف فيه من جهة المعنى (٢) .

وأما الخلاف فى العبارة فإنه يسهل إذا سلم المعنى ، وجملة الكلام فيها : إنه إذا

(١) هذا فيه إشارة لتركهم العمل بمثل حديث المصراة . فلم يتركوا الأصل وهو وجوب الضمان بالمثل لأجل الدليل الأقوى ، وهو الحديث المتفق عليه .

(٢) القائل بعدم جواز الاستحسان يسلم التخصيص فى سائر الأدلة لكنه لا يسلم بتخصيص العلل . وقد تقدم الخلاف فى ذلك فى مسألة تخصيص العلة وهذا لا يتحقق نفى الخلاف من جهة المعنى .

ثبت بما بيناه إن ما يريده بالاستحسان وهو « العدول في حكم بعض المسائل عن حكم نظائره لدليل يخصه ». وهذا أقوى من الدليل الذي تعلق به الحكم المعدول عنه في نظائره طريقة معقولة صحيحة في الاجتهاد لم يمتنع أن يعبر عنها بعبارة تختارها لهذا الضرب من الاجتهاد وتمييزها عن سائر ضروبه وأقسامه^(١) ، أولاً مانع يمنع من استعمال هذه العبارة فيه ، بل حقيقتها تقتضى صحة استعمالها في ذلك ، لأن من علم حسن الشيء فإنه يوصف بأنه مستحسن له كما أن من يعلم قبحه فإنه يوصف بأنه مستقبح له ، وعلى هذه الطريقة يصح وصف الله تعالى بأن الإيمان حسن عنده وأنه مستحسن له وأن الكفر قبيح عنده ، وأنه يستقبحه ، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله : « مارآه المسلمون حسناً فإنه حسن عند الله »^(١) فقد بان بهذه الجملة ثبوت القول بالاستحسان من طريق المعنى والعبارة جميعاً .

فإن قال قائل * : إذا كان الاستحسان عندكم هو العدول إلى حكم الدليل الذي هو أقوى من غيره عما يوجبه ذلك الغير في نظائره ، فيجب أن يكون الاستحسان هو المعمول به والمقدم على غيره أبداً ، وليس هذا مذهبكم ، لأنكم

(١) قد يرد نفاة الاستحسان أنه لا يخرج (على ما وصفتموه) عن الأدلة الشرعية التي تثبت اسمائها واستقر الاصطلاح عليها . فوضع اسم جديد لها يلبس الأفكار ويشعب المصطلحات .

(٢) الأصح أن الحديث موقوف عن ابن مسعود وأوله : « إن الله نظر في قلوب العباد » وله طرق : أخرجه أحمد في المسند ٣٨٧/١ وذكر السخاوي في المقاصد الحسنة ص ٣٦٧ أن أحمد أخرجه أيضاً في كتاب السنة ثم قال هو موقوف حسن . وأخرجه الحاكم في المستدرک ٧٨/٣ في فضائل الصحابة وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي ورواه من طريق آخر ابو داود الطيالسي برقم ٢٤٦ ص ٣٣ ط . الهندي ، وأخرجه ابو نعيم في الحلية ٣٧٧/١ والبيهقي في المدخل ص ٨ وفي الاعتقاد ص ١٦٢ والبغوي في شرح السنة . ورواه الخطيب في تاريخ بغداد مرفوعاً بسند ساقط ١٦٥/٤ وأخرجه الطبراني في الكبير ١١٨/٩ . وانظر في تخريجه كشف الخفا ٢٦٣/٢ والمثير للزركشي ص ٢٣٤ .

* بداية اللوحة : ١٥٨

تقولون إنا كما نترك القياس للاستحسان فقد نترك أيضاً في بعض المواضع الاستحسان للقياس ، وهذا على موضوعكم يقتضى العدول عن الأقوى والأولى إلى الأضعف^(١) .

قيل له : قد اجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن هذا السؤال بأن الغرض بذلك أن مامن حقه أن يكون استحسانا من حيث اقتضى العدول في حكم الشيء عن حكم نظائره فكان أقوى مما أوجب الحكم فيها وكان يجب العمل بموجبه لولا معارضة قياس هو أقوى منه له ، فإننا نتركه ونعدل عنه لأجل هذا القياس ، وإذا كان الغرض بذلك القول ما بيناه سقط الالتزام ، لأننا قد بينا الوجه الذى لأجله وصفناه بأنه استحسان وبيننا ما لأجله انتقلنا إلى حكم القياس الآخر وأن الذى انتقلنا إليه هو أقوى وأولى مما انتقلنا عنه .

فإن قال : الالتزام باق لأنكم ذكرتم أن الموصوف بالاستحسان هو الدليل الأقوى والأولى فقد جعلتم غيره أقوى منه وعبرتم عنه بالقياس دون الاستحسان^(٢) .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته لأنه ليس معنى الاستحسان عند القائلين به إنه أقوى وأولى من غيره فيلزمهم أن يصفوا كل دليل هو أقوى عندهم من غيره بأنه استحسان ألا ترى أن جميع ما يستدلون به على مذاهبهم هو أقوى عندهم من أدلة مخالفهم ولا يصفون جميع ذلك بأنه استحسان وإنما يصفون بذلك الدليل الأقوى إذا

(١) هذا الاعتراض يتوجه للتسمية من جهة العبارة ، لأنهم لو تركوا الأمر وذهبوا لترك المرجوح إلى الراجح لم يلزم عليهم هذا الاعتراض .

(٢) لاشك أن الاعتراض لا يزال باق حيث أنه فهم من جميع العبارات الواردة عنهم في الاستحسان أنه ترك دليل لما هو أقوى منه . فكل العبارات تدل على أن الاستحسان دائما أقوى من المتروك ، فكيف يقولون بترك الاستحسان للقياس ؟ .

كان قد تضمن العدول المخصوص عن حكم نظائر مدلوله ، وهذا يبين سقوط السؤال .

فإن قال : فَلِمَ قلتم إن حقيقة الاستحسان تفيد المعنى الذى أومأتم إليه ، وهو العلم بحسن الشيء ؟

قيل له : لأن الاستحسان إنما يستعمل على وجوه محصورة .

منها : العلم بحسن الشيء ، ومنها الظن بحسنه ، ومنها الإخبار بذلك ، ومنها الاستحلاء للشيء . واستعمال ذلك بمعنى العلم بحسن الشيء فإنه مستمر ومطررد^(١) واستعماله على الوجه الآخر^(٢) غير مستمر ولا مطررد ، وإنما يستعمل ذلك فى موضع دون موضع .

فإن قال : إذا كان عندكم إنما يثبت بالاستحسان طريقه الاجتهاد دون القطع والعلم ، فكيف يصح أن تقولوا إن استعمال لفظة الاستحسان فيه تجزى على حقيقتها ؟

قيل له : الحكم الذى يثبت بالاستحسان وأن طريقه يستند إلى الظن فوجوبه معلوم للمجتهد ، لأنه يقطع ، وقد أدى اجتهاده إليه على أنه لازم له ، فإذا لم يستحسن إلا ما أفاد العلم^(٣) بحسنه من الوجه الذى بيناه .

(١) يعنى بوصفه أنه مستمر ومطررد أنه حقيقة فى هذا المعنى . لأن من علامات الحقيقة الأطراد .

(٢) كان ينبغى أن يقول الوجه الأخرى لأنه إشارة إلى الظن بحسنه ، والإخبار بحسنه والاستحلاء له . ودعواه أنه فى الأول مطررد فهو حقيقة ، وفى الثانية غير مطررد فهو مجاز دعوى عارية عن الدليل .

(٣) وهذه الدعوة وهى أنه لا يستحسن إلا ما أفاد العلم — عارية عن الواقع ، والفروع التى استحسنت فيها الحنفية تشهد بذلك مثل مسألة شهود الزوايا ، ومن شهدا على ثور انه مسروق فشهد أحدهما أنه أبيض والآخر أنه أسود .

والجواب عن الوجه الأول^(١) من وجوه :

منها : إنا قد بينا أن المستفاد من الاستحسان على الحقيقة هو العلم بحسن الشيء وأن الاستقباح هو العلم بقبحه ، وأن استعمال ذلك على غير هذا الوجه توسع . وأكثر ما في الباب أن تكون هذه العبارة مفيدة لهذا الوجه ولسائر الوجوه من الإخبار بحسن الشيء أو اعتقاد ذلك ، أو الاستحلاء للشيء والشهوة له ، ولو أفادت جميع هذه الرجوه لكان حملها على وجه واحد وهو الاستحلاء والهوى والشهوة باطلاً . وهذا يفسد اعتراضهم على القول بالاستحسان بأنه إنما يفيد القول من جهة الشهوة والهوى^(٢) .

ومنها : إن الاعتراض على المذهب بما يجري مجرى العبارة لا يصح ، وإنما يجب أن تعتبر صحته وفساده من جهة المعنى ، فإذا دلَّ الدليل على صحة المعنى المقصود بالعبارة لم يؤثر في ذلك كون العبارة فاسدة .

ومنها : إن القائلين بالاستحسان إذا بينوا غرضهم بهذه العبارة فالعدول عن مكالمتهم في الغرض الذي أظهروه وأبانوا عنه إلى الاشتغال بالكلام في العبارة * ليس من طريق أهل التحصيل^(٣) .

ومنها : إن هذا الجنس من الاعتراض يجري مجرى اعتراض نفاة القياس على مثبتيه بأن القول بالقياس هو القول بإثبات الحكم من طريق الحدس والتبخيت

(١) هذه الأجوبة عن أدلة من منع من القول بالاستحسان وهم الشافعية والمريسي .

(٢) هذا الجواب دعوى بدون دليل . كان الواجب عليه أن ينقل عن العرب ما يدل على

أنهم كانوا يستعملونه في ما ادعاه .

* بداية اللوحة : ١٥٩ .

(٣) قوله كون الاشتغال بالكلام في العبارة ليس من شأن أهل التحصيل ليس بمسلم ، ولكن

الأهم هو الخلاف في المعنى .

والظن دون العلم وأن « أول من قاس إبليس » ، فيجب أن يكون القياس كله فاسداً وما يشبه هذا من العبارات التي لا محصول لها^(١) .

فأما حكايتهم عن القائلين بالاستحسان أن القول المقول به من طريق الإستحسان هو الذي لا دليل عليه فإنها ضرب من التخليط ، لأن أعيان أصحاب أئى حنيفة وصدورهم في العلم إذا صرحوا بأن المراد بالاستحسان على مذهبهم غير ما حكوه وأن ذلك لا يجوز اعتقاده والعمل به فإضافة ذلك إليهم مما يمنع منه الدين ، وأيضاً فمن المعلوم الذي لا يُشبهه أن أصاغر أهل العلم ومن شدا طرفاً منه لا يعتقدون ما يجرى هذا المجرى ، ولا يسوغون العمل به ، فكيف من بلغ رتبة هذه الطبقة في الفضل والعلم فقد كان من سبيل من حُكى هذا المذهب عنه بالفاظ محتملة قرأها لهم أو بلغته عنهم أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مرادهم بها ما قد وقع له العلم بأن أحداً من الفقهاء وأهل العلم لا يذهب إليه ، وهو إثبات الأحكام من طريق الهوى والشهوة دون الحجج والأدلة ، فكيف إذا صرح القوم بالبراءة من هذا المذهب^(٢) ، وبيّنوا المعنى الذي يريدونه بالعبرة التي هي الاستحسان ، وأيضاً فقد علمنا أن لكل صنف من أصناف أهل العلم مواضع واختيارات من العبارات هم بها أعرف ، فسييل غيرهم أن يرجع في معرفة الأغراض بها إليهم ويأخذها عنهم ، ولا يُقوّلهم ما تحمله تلك العبارات مما يتبرؤون منه ويصرحون بأن الغرض بها خلافه ، وهذه الطريقة لا شبهة فيها ، وإنما بسطنا هذا

(١) شتان بين المسألتين فأدلة إثبات القياس على منكرية تفيد العلم بكون القياس حجة لمن تجرد للحق . وأين أدلة إثبات الاستحسان من ذلك ؟

(٢) دعوى أنه يبعد صدور ما نسب لهم عنه يناقضها اجماع الأمة على عدم ثبوت العصمة لأحد من الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإذا قولهم جائز وقوعه عقلاً . وبقي إثباته سنداً ، وهذا كان من واجبه أن يطالب به أو يثبت عكسه ثم هم لم ينسبوا القول إلا لأئى حنيفة ، وما نقل عنه في المسألة شهود الزوايا وحكمه بالقطع على السارق إذا شهد عليه إثنان، أحدهما وصفه بأنه أسود والآخر بأنه أبيض . يشهد لصحة نسبتهم . والله أعلم .

الكلام ضرباً من البسط ، لأن المخالفين في هذه المسألة حكوا ذلك وعلّوا عليه وأطالوا الكلام فيه .

والجواب عن الثاني : إن الحكم المثبت من طريق الاستحسان فإنه مثبت بالحجة ومعدول به عن دليل إلى ما هو أقوى وأولى منه كما حكيناه عن شيوخ القائلين بهذا المذهب إلا أنا قد عرفنا أن الاجتهاديات لها طرق مختلفة فلا يمتنع أن يعبر عن طريقة مخصوصة منها بعبارة مخصوصة ولا يعبر بها عن غيرها وإن كانت الحجة حاصلة في جميعها ، فإذا كانت الطريقة التي يعبر عنها بالاستحسان قد حصل فيها عدول عن مقتضى دليل إلى ما يقتضيه دليل آخر هو أقوى منه وأولى جاز أن يُعبر عنها بعبارة تختصها وتميزها عن سائر طرق الحجج التي لم يحصل فيها هذا المعنى ، وهذه الطريقة قد سلكها سائر الفقهاء^(١) . ألا ترى أنهم يصفون بعض الأفعال الشرعية التي وقع التبعد بها بأنه مستحب دون جميعها لغرض لهم معروف وإن كان جميع العبادات لا بد من كونها مستحبة^(٢) .

والجواب عن الثالث : إن ما ذكره كلام يتعلق بأعيان المسائل ، لأنه لا يشتمل على أن تبين أن ما عدل أهل الاستحسان عن مقتضاه دليل في نفسه يقتضى العمل بموجبه في غير الموضع المخصوص ، وأن الدليل الذي عدلوا إليه وتمسكوا بموجبه فحكموا^(٣) فيه بخلاف ما حكموا به في نظائره هو أقوى منه وإولى ،

(١) الأمر يختلف ، فما سلكه الفقهاء وهو وضع أسماء اصطلاحية لبعض الأمور مثل المندوب والمباح وغيرهما . كان هذا لا بد منها وقد وضع ولم يسبق له اسم . أما ما نحن فيه له مصطلحات أطلقت عليه ، ولم تستجد ضرورة تستدعي لوضع هذا الاسم على ما يوهمه من كونه استحساناً بدون دليل .

(٢) في المخطوطة (كونه مستحباً) .

(٣) في المخطوطة (فحكمه) .

وهذا لا يمكن بيانه والكشف عنه إلا بالنظر في أعيان المسائل وطرقها ، وأما الأصل الذى هو الغرض بالاستحسان فقد دللنا على صحته . وما يدعيه المخالفون من أنهم لم يعدلوا عن دليل إلى ما هو أقوى منه أو أنهم تركوا أن يحكموا في بعض الأشياء بحكم نظائره من غير دليل يقتضى ذلك فإنه لا يقدر فيما اعتمدناه * وإن كان يسوغ الاعتراض بهذا الجنس والتعلق بما يجرى مجرى التشنيع كإيرادهم مسألة الزوايا في الشهادة على الزنا وأنهم أسقطوا الحد عما يوجب الدليل الحد فيه لا لدليل يقتضى ذلك^(١) لو سلم لهم القوم ما ادعوه . فأما إذا قالوا إننا لم نعدل عنه في موضع من المواضع إلى حكم ولم نمنع من إجراء حكم نظائره عليه لدليل إلا وهذا الدليل أقوى وأولى أن يعمل به من الدليل المعدول عنه ، ومن شاء أن يكلمنا في أعيان المسائل التى سلكتنا فيها هذا المسلك بينا له صحة ما ذهبنا إليه ودللنا عليه بطل جنوح المخالفين^(٢) إلى إدعاء ما ادعوه ووضح ما قلناه من أن الصحيح من هذا الباب إنما يتميز من الفاسد بالنظر في أعيان الطريقة الصحيحة في هذا الباب فرجح ما لا يجوز ترجيحه وعدل عما لا يجوز العدول عنه لما قدح ذلك في صحة

« بداية اللوحة : ١٦٠ .

(١) قولهم : « لا لدليل يقتضى ذلك » ، فيه تجنى على القائلين باسقاط الحد . وذلك لأن الحدود تسقط بالشبهات ، وتعارض الشهادات شبهة دائرة ، فكون كل شاهد يشهد بأنه رأها في حالة الزنى في غير الزاوية التى رأها فيها الآخر يورث شبهة وبهذا يكون إسقاط الحد أرجح .

(٢) من تقرير المصنف لهذه المسألة تعرف أنه حنفى المذهب ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه أن الكتاب ليس لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الشافعى المذهب بل هو لتلميذه أبى الحسين البصرى الحنفى المذهب .

أصل الاستحسان ، كما أن القانس إذا غلط في طريقة القياس وسلك فيها المسلك
الذي لا يجوز سلوكه لم يقدح ذلك في صحة أصل القياس ، وهذا بين لا لبس
فيه (١) .

(١) في المخطوطة (فيها) .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم فيما يجوز أن يثبت بالقياس من فروع الأحكام الشرعية وما لا يجوز إثباته به .

فمنهم من ذهب إلى أن كل حكم يمكن استعمال القياس على شروطه ولا يمنع من ذلك مانع فإن إثباته بالقياس جائز^(١) ، وهو الظاهر من قول الشافعي وأصحابه^(٢) .

(١) تقييد المصنف هذا القول بهذه القيود دليل على دقة فهمه ، وقيد بما يقرب من هذا الغزالي في المستصفى ص ٤٦٠ حيث قال : « كل حكم شرعي أمكن تعليقه فالقياس جارٍ فيه » وفعل مثله الأسنوي في نهاية السؤل ٣٥/٣ ولكن ابن السبكي في كتبه الابهاج ٩٣/٣ ، وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٩/٢ بين المراد بالإطلاق حيث قال : « المقصود أن كلاً من الأحكام صالح لأن يثبت بالقياس » وذهب الآمدي وابن الحاجب وأبو الخطاب وابن برهان وفخر الدين الرازي وأبو اسحاق الشيرازي في كتبه إلى الإطلاق. ولكن نسبوا هذا القول لشذوذ ولمن لا يعتد بخلافه من ضعفة الأصوليين . وهو بإطلاقه لا يتصور أن يقول به عاقل .

(٢) حتى تكون نسبة الأقوال لأهلها دقيقة كان أولى بالمصنف تقسيم هذه المسألة إلى عدة مسائل كما فعل أكثر الأصوليين في مصنفاتهم ، وذلك أن أقوال أهل العلم في جميع هذه المسألة متفاوتة . ولذا جعل الأصوليون مسألة للاختلاف في القياس في الحدود والكفارات والمقدرات ، وأخرى للأسباب والشروط والمحال ، وأخرى لأصول العبادات ، وأخرى لما خرج عن الأصول والرخص ، وأخرى لما طريقه العادة والخلق . ولكن أكثر الشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية يقولون بالجواز في هذه الأقسام إذا لم يمنع مانع من القياس . والذي ينبغي التشبيه إليه أن الشافعي في الرسالة من ص ٥٤٥ - ٥٦٠ قد صرح بأنه لا يجوز القياس على الخبر الوارد بالرخصة ، وهو مخالف لما نسبته له معظم الأصوليين حيث قال : « ما كان لله =

ومنهم من ذهب إلى أن كثيراً من الأحكام والفروع لا يجوز إثباته بطريقة القياس والاجتهاد وإن كان استعمالها فيه ممكناً وإلى هذا ذهب شيخنا أبو عبد الله وحكاه عن الشيخ أبي الحسن رحمهما الله^(١) ، وذكر مما يجرى هذا الجرى عنده جملة من المسائل :

فمنها : إثبات الصلاة بإيماء الحاجبين^(٢) ، ومنها إثبات التُّصَبِ المبتدأة^(٣) ،

= فيه حكم منصوص ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله دون ما سواها ، ولم يقس ما سواها عليها « ثم بنى على ذلك عدم جواز المسح على العمامة والبرقع والقفازين قياساً على الخفين . ولم يضرب دية القتل العمدة العدوان إذا تحولت إلى دية على العاقلة .

(١) هذا القول هو قول عامة الحنفية عدا أبا يوسف . وينظر أقوال العلماء في : المعتمد ٧٢٣/٢ ، ٧٩٤ ، نهاية السؤل مع البدخشي ٣/٣٥ ، الابهاج ٣/٢٩ - ٣٦ منتهى ابن الحاجب ص ١٩١ ، شرح تنقيح الفصول ٤١٤ ، اللمع ٥٤ ، شرح اللمع ٧٩١ ، الأحكام للآمدى ٤/٦٢ ، المحصول ٢/٢٤٦٥ - ٤٨٠ ، المستصفي ص ٤٦٠ المنخول ص ٣٨٥ ، روضة الناظر ص ٣٣٥ ، البرهان ٢/٨٩٥ ، جمع الجوامع مع البناني ٢/٢٠٤ ، التبصرة ص ٤٤٠ ، التمهيد لأبي الخطاب ٣/٤٤٠ - ٤٥٥ ، أحكام الفصول ص ٦٢٢ ، ارشاد الفحول ص ٢٢٢ ، الوصول إلى الأصول ٢/٢٢٣ - ٢٥٦ ، شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠ ، الشرعيات ص ٣٢٥ ، المسودة ص ٣٩٨ .

(٢) ذهب الجمهور إلى أنه إذا عجز عن الإيماء برأسه أو ماً بطرفه ونوى بقلبه ولا تسقط الصلاة عنه مادام عقله ثابتاً لحديث البخاري وأبي داود من قول الرسول صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب » وزاد النسائي . « فإن لم تستطع فمستلقياً » وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/٢٢٠ : تجوز قياساً على صلاة القاعد بجامع العجز . وعند الشافعية في كفييتها وجهان إما على الشق الأيمن أو مستلقياً على ظهره . وخالف في ذلك أبو حنيفة وأصحابه حيث قالوا بسقوط الصلاة عنه . ينظر في ذلك : التنزيغ لابن الجلاب المالكي ١/٢٦٤ ، المغنى لابن قدامة : ٢/١٤٩ روضة الطالبين ١/٢٣٧ ، المهذب للشيرازي : ١/١٠٨ .

(٣) لعله يشير بذلك إلى نفى وجوب الزكاة في الفصلان والعجاجيل والحمالان أو نفى وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون .

ومنها ما تعلق بالمقادير (١) .

ومنها : إثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل (٢) .

ومنها : إثبات الحدود والكفارات (٣) .

ومنها : إثبات نظائر ما أجمعوا عليه من الحكم من طريق العمل كالاستصناع (٤) ، وما يجرى مجراه قياساً على ذلك .

وحكى عن أبي حنيفة أن إثبات الصوم بدلاً من هدى المحصر بطريقة القياس

(١) الحنفية وإن نفوا القياس في المقادير فقد قاسوا في عدة مواضع منها قياس مسح الرأس بالربع على مسح الخف . ينظر في ذلك الأصل لمحمد بن الحسن ٤٤/١ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ونقل السرخسي في المبسوط ٦٤/١ عن نوادر ابن رستم « إذا وضع ثلاثة أصابع ولم يمرها جاز في قول محمد بن الحسن في الرأس والخف ، ولم يجز في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله حتى يمرها بقدر ما تصيب البلة مقدار ربع الرأس » .

(٢) الجمهور ذهبوا إلى احتساب الفصلان والعجاجيل والحملان والسخال في الزكاة قياساً على ناتج أموال التجارة ولقول عمر : « اعتد عليهم بالسخلة يروح بها الراعى على يديه ولا تأخذها » وروى مثله عن علي ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة فهو اجماع سكوتي خلافاً لقول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن . انظر في ذلك : الأصل لمحمد بن الحسن ٤/٢ والمهذب للشيرازي ١٥٠/١ والمغنى لابن قدامة ٦٠٢/٢ والتفريع لابن الجلاب ٢٨٥/١ .

(٣) نفى الحنفية إثبات الحدود والكفارات بالقياس فلم يوجبوا الحد على النباش والمختلس ولكنهم تناقضوا مع أصلهم وقاسوا حيث لا يقيس الآخرون فأوجبوا الكفارة على من أفطر بالأكل عامداً في نهار رمضان قياساً على الجماع ، وقاسوا الردء في المحاربة على الردء في السرية في استحقاقه الغنيمة بجامع أن كلا منهما ردة للمباشر . وانظر ما أورده من مناقضات على أصلهم الغزالي المنحول ٣٨٥ وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ وإمام الحرمين في البرهان ٨٩٥/٢ .

(٤) الاستصناع : ذكر صاحب الاختيار لتعليل المختار ٣٨/٢ والبدر العيني في البناء في شرح الهداية ٦٦٣/٦ أن القياس بأبي جوازه ، وهو قول زفر والشافعي لأنه بيع معدوم ، لكن أبا حنيفة ومحمد بن الحسن استحسنا جوازه لتعامل الناس به من غير نكير فكان إجماعاً .

لا يجوز^(١) .

واحتج من ذهب إلى المذهب الأول بأن قال : إنه قد ثبت أن القياس دين لله تعالى^(٢) وأنه أحد أدلة الشرع وإن ما ثبت به كونه دليلاً لم يخصه فيما يصح كونه دليلاً عليه في موضع دون موضع ، وهذه الجملة تقتضى جواز استعمال القياس في كل حكم يمكن استعماله فيه وأن يثبت به .

والذى يعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله لنصرة المذهب الثانى أنه قد ثبت أن الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يجوز إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد من حيث ثبت أن طريق إثباتها العلم واليقين ، وما يثبت بالقياس والاجتهاد فطريقه الظن دون العلم^(٣) ، فلو أثبتنا صلاة بإيماء الحواجب لكانت صلاة مبتدأة خارجة عن جملة الصلوات الشرعية التى قد وقع العلم بورود التعبد بها وحصل اليقين فى ذلك ، فأثباتها

(١) اختلف أهل العلم فى المحصر الذى لا يجزئ الهدى بعد اتفاقهم على أن الواجد عليه الهدى . فذهب الإمام مالك على ما فى الكافى لابن عبد البر ص ٦١ والتفريع لابن الجلاب ٣٥١/١ إلى أنه ليس على المحصر من العدو هدى إلا أن يكون ساقه قنجره . ونقل ابن عبد البر عن بعض المدنيين مثل قول أبى حنيفة وهو أنه لم يحل أبداً إلا بدم ولا يوجد بدل ، لأنه لم يذكر فى القرآن . وعند أحمد كأحد قولى الشافعية إذا لم يكن معه هدى ولا يقدر عليه صام عشرة أيام ثم حل قياًساً على دم التمتع والطيب واللباس وعند الشافعية على القول الآخر أقوال كثيرة وينظر فى ذلك روضة الطالبين ١٧٤/١ ، ١٨٣ ، والمهذب ٢٤١/١ والأصل محمد بن الحسن ٤/٢ ، ٤٦ ، والمعنى ٣٦١/٣ .

(٢) اختلف العلماء فى إطلاق لفظة « الدين » على القياس فنقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٢٢٥/٤ عن ابن مفلح أنه قال : « القياس دين » ونقل عن أبى على الجبائى ، أن الواجب من القياس دين ، ونقل عن أبى الهذيل أنه لا يسمى ديناً . ونقل عن الرويانى أنه قال فى البحر « القياس عندنا دين الله وحجته وشرعه » وذكر الآمدى فى الأحكام ٩١/٤ تفصيلاً آخر . وقال أبو الخطاب فى التمهيد ٤٦٦/٤ : « القياس يسمى ديناً وأموراً به ، لأن ما تعبدنا الله به فهو دين » .

(٣) ليس كل ما يثبت بالاجتهاد والقياس طريقه الظن . بل يوجد من القياس ما يفيد القطع كأن يكون الفرع فى معنى الأصل وغير ذلك .

بالقياس لا يصح ، وكذلك القول في إبتداء النصب وإثبات الزكاة في الفصلان والعجاجيل ، لأن ذلك يجرى مجرى إبتداء الزكاة في صنف من الأصناف التي لم يقع العلم ولم يحصل اليقين في ورود الشرع بإثباتها^(١) ، فأما الحدود والكفارات التي تجرى مجراها خصوصاً فإنه يقول فيها : إنه قد تقرر في الشرع أن من حقها أن تسقط بالشبه ، فأثباتها بطريقة الظن من القياس * وخبر الواحد لا يجوز ، لأن الظن لا ينفك من الشبهة ، ويقول أيضاً : إن نقل الحد من موضع قد ثبت فيه بالشرع إلى موضع لم يثبت فيه بشرع مثله من طريق القياس وخبر الواحد يكون جارياً مجرى إثبات العبادات المبتدأة من طريق القياس كإثبات حد السارق في المختلس قياساً عليه^(٢) .

وقفصّل رحمه الله بين إثبات نفس العبادة بطريقة القياس والاجتهاد وخبر الواحد وبين إثبات صفة من صفاتها من وجوب في غيره . فيجوز إثبات الصفات بالقياس وخبر الواحد ، ولهذا يجوز إثبات وجوب الوتر بخبر الواحد ، لأنه يقول إن كون الوتر صلاة شرعية وتعلق القرينة بها طريقه العلم والقطع ، وإنما وقع الخلاف في بعض صفاتها وهو الوجوب ونفيه ، فلا يمتنع إثبات ذلك بما طريقه الظن واجراؤه مجرى سائر الفروع في هذا الباب ، لأن ذلك لا يؤدي إلى إثبات عبادة مبتدأة بطريقة الظن ، ويسلك في هذه الطريق في النصاب المبني على النصاب الأول فيجوز إثبات ما يعتبره أبو حنيفة من النصاب فيما زاد على المائتين

(١) لا داعي لاشتراط القطع واليقين في التعبد لأن معظم الأحكام الشرعية ثابتة بغلبة الظن . وإخراج الزكاة من الفصلان والعجاجيل ثبت عن عمر وعلى رضي الله عنهما ولم يعرف لهما مخالف من الصحابة فكان إجماعاً سكوتياً قريباً من القطعي . ثم لإلحاقه بنتاج أموال التجارة في أثناء الحول .
* بداية اللوحة : ١٦١ .

(٢) انظر رأى الجمهور في عدم إثبات الحد على المختلس والمنتهب فتح القدير ٣٧٣/٥ والمهذب ٢٧٨/٢ والمغنى ٢٤٠/٨ ، ٢٧٢ ، والكافي لابن عبد البر ص ٥٧٨ .

بخبر الواحد والقياس^(١) ، ويجوز أيضاً إثبات موضع الكفارة بالاستدلال الذى طريقه الظن ويقول : إنه ليس بإثبات لنفس الكفارة بالاستدلال ، وإنما هو استدلال على موضعها ولا يمتنع ذلك بما يقتضى غالب الظن . ألا ترى أن القائس إذا علم تعلق الكفارة بالجماع الواقع فى حال الصوم ، ثم اعتبر الوجه فى ذلك فثبت عنده أن الوجه فيه كونه مفسداً لعين الصوم فى شهر رمضان على وجه يتعلق به ما تم مخصوص مع انتفاء الشبهه ، وقد تقرر عنده أن هذا الجماع إنما صار موضعاً للكفارة لحصول هذه الصفات ، فإذا اعتبر حال من هذه الصفات حاصلة فيه ثبت عنده أنه موضع للكفارة أيضاً فتعلقها به للشرع الموجب لها الذى طريقه العلم والقطع دون الظن . ويحكى عن أبى الحسن أنه كان يمنع من إثبات موضع الكفارة بالقياس ويسمى هذه الطريقة استدلالاً ولا يسميها قياساً ويفصل بينهما بما تقدم ذكره^(٢) .

واعلم أن الذى يجب اعتباره والاعتماد عليه فى هذا الباب أن كل حكم شرعى لا طريق لثبوته - متى ثبت - إلا العلم واليقين فإن إثباته بالقياس والاجتهاد لا يجوز لقيام الدلالة على أن طريقهما غالب الظن دون العلم والقطع ، وهذا كإثبات صلاة سادسة سوى الصلوات الشرعية المعروفة^(٣) وإثبات صوم آخر سوى صوم

(١) قال محمد بن الحسن فى الأصل ٣/٢ : « فإذا زادت الإبل على المائتين شيئاً استقبل الفريضة كما استقبلها حين زادت على الخمسين ومائة . وينظر فى ذلك الباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٣٦٧/١ والتفريع لابن الجلاب المالكى ٢٨٢/١ حيث قال : « وفى مائتين أربع حقائق أو خمس بنات لبون . ثم كذلك الحكم فيما زاد من الابل ، فى كل خمسين حقه وفى كل أربعين بنت لبون » وانظر رأى الشافعية والحنابلة فى المغنى ٥٨٣/٢ والمهذب ١٥٢/١ .

(٢) تسمية أبى الحسن الكرخى بإيجاب الكفارة فى الأكل متعمداً فى نهار رمضان استدلالاً وليس قياساً ليس بسديد ، لأن أركان القياس كلها متوفرة فى المسألة وإذا لم يكن هذا قياساً فأين هو القياس ؟ .

(٣) يعنى بإثبات صلاة سادسة ما ذهب إليه الجمهور من تجويز الصلاة بإيماء الحاجبين لغير القادر . وتسميتها بصلاة سادسة فيه مبالغة فى الطعن وعدم الانصاف حيث

شهر رمضان ، وكذلك الحج وما يجري مجراه لأن الاجماع قد حصل على أن ثبوت ما يجري هذا المجرى من الأصول الشرعية والعبادات المبتدأة لا يصح إلا بما طريقه العلم واليقين دون غالب الظن ، وكل حكم لا يصح إثبات القياس إلا بعد العلم به فإن إثباته بطريقة القياس لا يصح أيضاً ، إذ لا يجوز إثبات الأصل بالفرع ، وهذا كإثبات الاجماع وكونه أحد أدلة الشرع بالقياس ، وكل حكم لا يسلم استعمال القياس فيه على شروطه الثابتة في الشرع فإثباته به لا يصح ، وهذا كإثبات جميع أصول الشريعة بالقياس وما يجري مجرى ذلك^(١) ، وما عدا ذلك من الأحكام فإنه لا يمتنع إثباته بطريقة القياس والاجتهاد متى أمكن استعمالها فيه على شروط الصحة إلا أن يمنع من ذلك مانع ، مثل أن يثبت بالاجماع وما يجري مجراه من الأدلة أن إثبات بعض الأحكام من طريق القياس لا يصح ، وأن بعض الأصول لا يجوز القياس عليه ، ولا أصل للفرع سواه ، لأن الأدلة قد دلت على أن القياس أحد أدلة الشرع من غير تخصيص ، وهذا يقتضى أن يثبت به جميع ما يمكن إثباته إلا أن يمنع من ذلك مانع فيستثنى ما يتناوله دليل المنع عن هذا الأصل كما يستثنى من العموم ما يتناوله دليل التخصيص * .

وهذه الطريقة لاليس فيها ، وإنما يقع الخلاف من بعد في أعيان المسائل ولأحكام التي وقع الخلاف في أنها تثبت بالقياس أو لا تثبت ، فمن يذهب^(١) في بعض الأحكام إلى أنه لا تثبت بالقياس فإنه يلحقه بأحد القسمين الذين قدمنا ذكرهما من الأقسام الثلاثة ، ومن يجوز ذلك فإنه يمنع من إلحاقه بذلك الأصل ويثبتته من جملة سائر الفروع التي لا مانع من إثباتها بطريقة القياس والاجتهاد ، وإذا تصورت هذا الأصل لم يبق عليك إلا النظر في أعيان المسائل وإلحاقها بما يجب أن

= أوجبوا صلاة الوتر ولم يطلقوا عليها صلاة سادسة وهي أولى بهذا الاطلاق .
(١) هذا القول ليس لأحد من أهل العلم معين أو معروف لأن القياس لا بد فيه من وجود أصل مقيس عليه .
* بداية اللوحة : ١٦٢ .
(٢) في المخطوطة (يثبت) بدل (يذهب) .

تلتحق به من الأصول التي بينها . ألا ترى أن ما يقوله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في الصلاة بإيماء الحاجبين ، وأنه لاشبهة في أنه لو سلم ما قاله فيها من كونها صلاة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات^(١) الثابتة بالشرع المقطوع عليه ، فإن إثباتها بما طريقه الظن من خبر الواحد والقياس لا يجوز إلا أن من يخالفه في ذلك يقول إن هذه الصلاة هي نفس الصلاة المعهودة التي وقع العلم بورود التعبد بها وإنما سقط سائر أفعالها للعدر فبقى الممكن منها واجباً ، فالنظر إنما يتناول صحة أحد الأمرين ، فأيهما صحَّ كان العمل عليه هو الواجب ، فلذلك قلنا إن الكلام في تفاصيل هذه المسائل يتعلق بالنظر في أعيانها لا بما يجري مجرى أصول الفقه ، وكذلك القول في سائر ما ذكره رحمه الله من النصاب المبتدأ وإثبات الزكاة في العجاجيل والفصلان ، لأن من يخالفه في ذلك يُجرى الحكم في هذه المسائل مجرى ما يقوله رحمه الله في وجوب الوتر و النصاب المبني على النصاب^(٢) ولا يلحقه بالعبادات المبتدأة .

فأما الحدود فإن من يخالفه فيها يسلك طريقين أحدهما : إن إسقاط الحد بالشبهة إنما يراعى في موضع الحد الذي قد تقرر بالشرع كونه موضعاً له ، لا^(٣) في إثباته ابتداء . وقد شرحنا الكلام في هذا الفصل في باب الأخبار^(٤) :

والثاني : إنه يعتبر فائدة الاسم الذي تعلق به الحد كالزنا ثم يثبت تلك الفائدة في الموضع الذي يذهب إليه ، فتعلّق الحد به من طريق الاسم كما يجاب الحد في

(١) أبو عبد الله البصرى يصف الصلاة بإيماء الحاجبين أنها صلاة سادسة مبتدأة خارجة عن سائر الصلوات ، ومع ذلك فقد ألف كتاباً في جواز الصلاة بالفارسية ولم يصفها أنه صلاة جديدة مبتدأة ، أنظر مؤلفاته في الفهرست لابن النديم ص ٢٩٤ .
(٢) إشارة لاستقبال الأنصبة بناء على الأنصبة المنصوص عليها كزكاة الأبل في ما زاد على المائتين .

(٣) في المخطوطة (ولا) والواو زائدة .

(٤) نظراً لأن الجزء الأول من الكتاب لا يزال مفقوداً ينظر في ذلك المعتمد ٥٧٠/٢ لأنهما يخرجان من مشكاة واحدة .

وطيء البهيمة وما يجرى مجرى ذلك ، وقد بينا فيما تقدم أن هذه الطريقة لا تصح ، وأن إثبات الاسم الشرعى المتناول للأحكام من طريق القياس لا يجوز . واستقصينا الكلام في ذلك^(١) . وأنت إذا تأملت الطريقة التى بينها فى هذه المسألة عرفت الطريقة فيما يجوز ان يثبت بالقياس من الأحكام والفصل بينه وبين ما لا يجوز إثباته فيه .

(١) يعنى المصنف عدم جواز إثبات الاسماء الشرعية بالقياس اللغوى كجعل النباش سارقاً واللائط زانياً ، وقد تقدم الكلام عليه فى مسألة إثبات الأسماء بالقياس .

فصل

قال : إعلم أن طريق الأحكام الشرعية وكيفية دلالتها عليها وما يختص به كل واحد منها في كونه دلالة على ما يدل عليه من الحكم دون الآخر ويميز بعضها من بعض فقد اختلف الناس فيها ، وذهب كثير منهم عن الصواب في ذلك .

فمنهم من يذهب فيما يُعلم بفحوى النص^(١) إلى أنه يعلم بطريقة الاستدلال أو القياس . ومنهم من يلحق به ما ليس منه . وفي المتأخرين من التفهنة من يظن أن كل حكم يثبت بغير النص يكون طريقه الاجتهاد . ولا بد من أن يكون له أصل معين ينتزع منه علة فيرد الفرع بها إليه . فمتى سمع في المسألة طريقة الاستدلال بالنصوص أو الأصول أو ضرب من الاجتهاد لا تحقق فيها العلة ولا تتعلق بأصل معين استبعد ذلك . ونحن نورد في بيان هذه المواضع جملةً ينكشف بها الصواب منها وتدل على ما يصح من ذلك ، ونبين الفرق بينه وبين ما لا يصح . والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن الطريق التي تثبت بها الأحكام الشرعية هي النصوص أو ما يجرى مجراها كالأجماع أو دلالتها أو الاستدلال بالأصول* أو طريقة القياس أو الاجتهاد .

(١) المراد بفحوى النص مفهوم الموافقة الأولى : « وهو ما يكون فيه أولى من المنطوق به » وينظر ما يتعلق بمفهوم الموافقة شرح تنقيح الفصول ص ٥٤ وروضة الناظر ص ٢٦٣ ، التعريفات للجرجاني ص ١١٧ ، البناني على جمع الجوامع ١/٢٤٠ . البرهان ١/٤٤٩ المسودة ص ٢٥٠ ، العدة ١/١٥٢ تيسير التحرير ١/٩٤ فتاوح الرحموت ١/٤١٤ العضد على ابن الحاجب ٢/١٧٢ ، إرشاد الفحول ١٧٨ ونهاية السؤل مع البدخشى ١/٣١١ والمستصفي ٣٧٣ والمنخول ٢٠٨ واللمع ص ٢٥ .

* بداية اللوحة : ١٦٣ .

فإما النص فإنه ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : ما وضع ظاهره في اللغة لما أريد به ، فالحكم المراد به يعلم بصريحه ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(١) وقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ﴾^(٢) وقوله : ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾^(٣) .

والثاني : ما لم يوضع ظاهره لما أريد به فيعلم المراد به لانصريحه ولكن بفحواه أو بفائدته أو بمفهومه . فما يعلم المراد به بفحواه مثل قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لِهَٰمًا أَفٌ ﴾^(٤) فإن ذلك يفهم من النهي عن سائر الأذية ووجوه الاضرار بهما ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُونَ فَتِيلًا ﴾^(٥) ومن الناس من ذهب إلى أن الآية لا يعلم منها أكثر مما تضمنته من التأفيف فقط ، فأما ما^(٦) يزيد على ذلك من الأذية فإنما يعلم كونه منهيًا عنه استدلالاً بها وهو قول داود وأصحابه^(٧) . ومنهم من يقول إن النهي عن الإضرار بهما إنما يعلم بقوله تعالى : ﴿ وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾^(٨) ومن الناس من يقول إن الزائد على ذلك يعلم كونه منهيًا عنه قياساً عليه^(٩) .

(١) [التوبة : ١١٥] .

(٢) [يونس : ٤٤] .

(٣) [الاسراء : ٣٣] .

(٤) [الاسراء : ٢٣] .

(٥) [النساء : ٤٩ ، الاسراء : ٧١] .

(٦) في متن المخطوطة (من) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (ما) .

(٧) قال ابن حزم في الأحكام في أصول الأحكام ٥٧/٧ : « أما قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لِهَٰمًا أَفٌ ﴾ فلو لم يرد غير هذا اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلها ولما كان فيها إلا تحريم قول أف فقط » .

(٨) [لقمان : ١٥] .

(٩) كون قول الله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لِهَٰمًا أَفٌ ﴾ يدل على تحريم الضرب بالقياس أو اللغة لا يبنى عليه ثمة ، لأن القائل بأنه بالقياس قال بأنه قياس جلي يفيد القطع .

والذى يدل على صحة ماذهب إليه أن من سمع الغير وهو يقول^(١) : لا تقطب في وجه فلان ، أو لا تقل له أف فإنه يعقل منه متى عرف لغة العرب أنه قد نهاه عن شتمه واسماعه ما يكرهه والاضرار به ، حتى أنه لو قال : إني إنما فهمت بهذا الخطاب نبيه إياى عن مخاطبته بالتأفيف فقط ولم أفهم النهى عن شتمه لعد في المجانين ، ولأفصل بين من يدعى أنه لا يعقل من هذه الألفاظ المعنى الذى ذكرناه وبين من يدعى أنه لا يعقل من سائر الألفاظ اللغوية التى يتخاطب بها شيئاً فيزعم أنه لا يعقل معنى الوالدين ولا يفصل بين هذه اللفظة وبين لفظة الأخوين ومن يجرى مجراهما ، ومن بلغ هذا الحد وهو عارف بشيء من لغة العرب لم يكن فى حد من يكلم^(٢) . وهذا بين فساد القول بأن النهى عن سائر وجوه الإضرار بالوالدين لا يعقل من نفس الآية ، وإنما يعلم بضره من القياس أو الاستدلال ألا ترى أنه لو كان الأمر كذلك لوجب أن ورود النهى^(٣) عن القياس أن لا يعلم ما ذكرناه مع حصول الآية وتقرر اللغة ، وأن لا يعلم ذلك من أعرض عن الاستدلال ، وكان يجب لو قال قائل لغيره : لا تقل لفلان أف ولكن اشمه ، ولا تقطب فى وجهه ولكن اضربه أن لا يعد منا قسماً . ومن جهل هذه الطرائق من لسان العرب فلم يعلم أنهم ربما رأوا ذكر القليل وتخصيصه بالنفى أبلغ فى باب الجحود والنفى من ذكر النفى العام ، كما أنهم رأوا ذكر المثل أبلغ من التصريح بالقصود ، وأن ذكر الجملة فى بعض الأحوال أبلغ من ذكر التفصيل ، وأن الغرض بهذه الألفاظ كلها يفهم من أنفسها فإنه لا يكون عارفاً باللغة ألا ترى أن قول الواحد منهم : ما لفلان عندى ذرة ولا له على حبة أبلغ فى باب الجحود من أن يقول لاشيء له عندى ولا حق له على ، وكذلك قولهم فى وصف زيد أنه خائن إنه لا يؤتمن على حبة أبلغ من قولهم خائن على سبيل الإطلاق ، وكذلك قولهم إذا أرادوا وصفه بالأمانة إنه مؤتمن على قنطار أبلغ من قولهم إنه أمين . فمن ادعى أنه لا يعقل من هذه

(١) يوجد ثلاث كلمات غير مقروءة تصح العبارة بدونها .

(٢) ولهذا وصف ابن تيمية كلام من يقول بهذا القول أنه مكابر .

(٣) العبارة فى المخطوطة كما هى مدونة ، ولعل مراده « أن من يقول بورود النهى » .

الألفاظ إلا ما تضمنه صريحها ولا يعقل منها سائر ما ذكرناه كان في حد
المكابر^(١) .

فأما من يقول منهم إنا عرفنا النهى عن الاضرار بالوالدين من قول الله تعالى :
﴿ وصاحبهما في الدنيا معروفا ﴾^(٢) فإنه لا يعترض ما قلناه ، إذ لا يمتنع أن يفهم
ذلك من الآيتين جميعاً ولا يعترض ذلك أيضاً قول من يقول منهم إن الاضرار بهما
لا يخلو من أن يكون مستحقاً أو غير مستحق ، فإن كان مستحقاً فهو غير مراد
بالاتفاق ، وإن كان غير مستحق فهو من جملة الظلم * وذلك قد علم كونه منياً
عنه لامن جهة الآية ، لأن ما ذكره لا يمتنع أيضاً مما قلناه . إذ الاضرار بهما على
الوجه الذى يقبح لا يمنع كون النهى عنه معلوماً على الجملة من حيث كان ظلماً من
كونه معلوماً على التفصيل من طريق الآية ، على أن قد علمنا أن للوالدين
اختصاصاً بالنهى عن اضرار بهما مخصوص لا يشاركهما غيرهما في ذلك في
الأحكام الشرعية كمضارتهما فيما يجب من النفقة ، أو الكف عن قتلها مع
الكفر ، فإنه بفحواها يفهم منها هذه التفاصيل التى لا يشاركهما غيرهما فيها ،
ولا يعترض ذلك أيضاً قولهم : إنه لو جاز أن يقال إن فحوى الآية يفهم منها ما
ذكرتم وإن لم تنطق به لجاز قول من قول إنه يفهم من فحوى قوله : ﴿ فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾^(٣) إباحة النكاح من غير أن
يكون له تعلق بعدد محصور^(٤) ، لأن ذلك إنما كان يلزم لو كان موضوع آية

(١) المكابر لغة المعاند ، أى أنه لا يقول ما يقول به عن جهل ، بل عن عناد مع علمه
بالحقيقة ، لأنه لا يتصور أن يجمله من يعرف طرفاً من العربية مهما كانت ثقافته .
ولأنه إنكار للضرورات . انظر معناها اللغوى في المصباح المنير ص ٥٢٤ .

(٢) [سورة لقمان : ١٥] .

* بداية اللوحة : ١٦٤ .

(٣) [النساء : ٣] .

(٤) لم ينقل عن أحد ممن ينتمى للإسلام القول بعدم حصر عدد الزوجات . والإجماع
قائم على أنه لا يباح أكثر من أربع ، ولا يخرق الإجماع ما روى عن بعض الرافضة
وأهل الظاهر من إباحة الزواج بتسع أو بثمانية عشر . وانظر في ذلك تفسير القرطبي =

النكاح يفيد ذلك حتى يعقل السامع لها إباحة النكاح من غير حصر ، كما قد بينا أن ما ذكرناه يفهم من آية التأفيف وما يجري مجراها ، وقد ثبت أن آية النكاح لا يفهم منها انتفاء الحصر . ألا ترى أن القائل إذا قال لغيره : خذ من الكيس ما أحببت درهمين وثلاثة وأربعة لم يفهم من ذلك إباحة أخذ جميع ما فيه .

فإن قيل : إذا كان ما ذكرتم يفهم من نفس الآية فما المراد بقولكم إنه يعلم بفحواها؟ .

فالجواب : إن المراد بذلك أن اللفظ لم يوضع في اللغة لما ذكرنا أنه يفهم منه وإن كان من حقه أن يعلم به ذلك^(١) ، كما أن قولهم ما لفلان على حبة لم يوضع لنفى كل حق على العموم كما وضع لذلك قولهم ما له على حق ، وإن كان يفهم من أحد اللفظين ما يفهم من الآخر فكذلك قولهم فلان مؤتمن على قنطار فإنه لم يوضع لإفادة ما يفيد قولهم إنه مؤتمن على كل قليل وكثير وإن كان يفهم من ذلك هذا المعنى .

فإن قيل : إذا جاز أن يصفوا الخطاب الذى يجرى هذا المجرى أن المراد به يعلم بفحواه فليَمَّ لا يجوز. أن يقول : أنه يعم بضرب من الاعتبار والاستدلال ؟ .

فالجواب : إن القائل بذلك إن سلم أن السامع لهذا اللفظ لابد من أن يعقل منه مع كونه عارفاً ببلغة العرب ما ذكرناه وأراد بقوله : إنه يعلم استدلالاً أنه يتعلق بعلمه بذلك من طريق اللفظ ضرب من العرف فإنه يكون موافقاً في المعنى ، وإن أراد به أنه يجوز أن لا يعرف ذلك مع كونه عالماً باللغة وعرفها حتى ينظر ويستدل فقوله يفسد كما بيناه^(٢) .

١٧/٥ وروائع البيان للصابوني ٤٢٦/١ وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٣١٧/١ .
(١) لو قال أن دلالة قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ على تحريم الضرب ليس من منطوق اللفظ ولكنها تعرف من المسكون عنه ولازم الكلام لكان أولى .
(٢) انقذاح تحريم الضرب من قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ في الذهن لا يحتاج إلى مرور مقدمات في الذهن يحصل منها نتيجة وهي تحريم الضرب . ولذا السامع للآية

ومن الناس من ألقى بذلك ما ليس منه فزعم أنه يفهم من فحوى قوله تعالى : ﴿ فعدة من أيام آخر ﴾^(١) فأفطر فعدة من أيام آخر . ومن قوله تعالى : ﴿ أن اضرب بعصاك البحر ﴾^(٢) فاضرب فانفلق^(٣) . ومن قول النبي صلى الله عليه (وسلم) : « لا يقضى القاضى وهو غضبان »^(٤) النهى عن الحكم ، وهو على سائر الأحوال الشاغلة عنه ، ومن نبيه في الأضحية عن كونها عوراء النهى عن العمياء ، وجميع ذلك خارج عما يعلم بفحوى اللفظ^(٥) ، لأن الآيتين قد حصل فيهما المجاز من طريق الحذف والنقصان فهما جاريتان مجرى قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾^(٦) وقوله : ﴿ وكم من قرية أهلكناها ﴾^(٧) أى أهلها . وأما خبر القضاء فإنما عرف منه حكم سائر الأحوال الشاغلة من حيث علم أن علة النهى هى كون الغضب شاغلاً عنه ولا يمكن ادعاء مثل هذا فى آية التأفيف . ألا ترى أنه لو ورد الشرع بالفرق بين الغضب وبين بعض الأحوال الشاغلة لما فهم من الخبر ذلك والاضرار بالوالدين لا بد من أن يعلم النهى عنه من الآية مع تقرر اللغة وعرفها ، وكذلك الجواب عن خبر الأضحية * لأن الشرع لو ورد بالفرق بين العوراء والعمياء لجاز ذلك .

لا يدرى أى الحكمين كان أسبق لذهنه لتأفيف أم تحريم الضرب . ولهذا لا يسمى ما حدث استدلالاً ولا اعتباراً .

- (١) [البقرة : ١٨٤] (٢) [الشعراء : ٦٣] .
(٣) تقدير المحذوف فى الآيتين فى الآيتين السابقتين من دلالة الاقتضاء وليس من الفحوى لأن دلالة الاقتضاء هى : « ما توقف عليه صدق المتكلم أو صحه الكلام عليه عقلاً أو شرعاً » أنظر تعريفها فى شرح الكوكب المنير ٤٧٤/٣ وجمع الجوامع مع البنائى ٢٣٨/١ وغيرها .
(٤) رواه الجماعة من حديث أبى بكره : البخارى ١٠٨/٨ فى كتاب الأحكام باب (١٣) ومسلم ١٣٤٢/٣ فى كتاب الأفضية ، وأبو داود ١٦/٤ برقم ٣٥٨٩ فى كتاب الأفضية والترمذى ٦١١/٣ برقم ١٣٣٤ وقال حسن صحيح ، والنسبائى ٢٣٧/٨ ، ٢٤٧ ، وابن ماجه : ٧٧٦/٢ برقم (٢٣١٦) وانظر فى تخرجه تحفة الطالب ٤٣٢ والانتهاج ص ٢٥٣ وتخرجه أحاديث اللمع ص ٣١٠ .
(٥) استفادة النهى عن العمياء من النهى عن العوراء لاشك أنه من فحوى الخطاب .
(٦) [الأعراف : ١٦٣] (٧) [الأعراف : ٤] .
* بداية اللوحة : ١٦٥ .

وأما ما يعلم بفائدته فإنه مما يعلم بطريقة التعليل الذى يتعلق به النص أو بطريقة الزجر الذى يشتمل عليه^(١). فالأول : مثل قول النبى صلى الله عليه (وسلم) فى الهر : « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »^(٢) والثانى مثل قول الله تعالى : ﴿ والسارقة والسارق فاقطعوا أيديهما ﴾^(٣) فإنه يعلم من حيث ثبت كونه زجراً عن السرقة أن القطع يستحق لأجلها .

وأما ما يعلم بمفهومه فهو مثل أن يعلم أن الأمر بشئ من الأشياء لا يتم من المأمور فعله إلا بفعل آخر ، فإنه يفهم من الأمر بالأول الأمر بالثانى وأمثله كثيرة ، لأن الأمر بالمسببات التى لها أسباب معينة من هذا الباب ، وكذلك الأمر بالأفعال التى تفتقر إلى الآلات ، وكذلك لو قال المولى لعبد وهو قاعد اسقنى ماء لفهم منه الأمر بالقيام وتناول الكوز وسائر ما لا يتم سقيه الماء إلا به ، وكذلك يكون المأمور بالوضوء مأموراً باستقاء الماء من البئر إذا لم يتمكن إلا به وسائر مقدماته . وقد ذكر الفقهاء فى هذا الباب الأمر بغسل اليدين إذا كان لا يتم إلا بغسل المرافق

(١) الأصوليين يسمون هذا بالتنبيه على العلة بطريقة الإيماء ، لأن الشارع لم يصرح بإحدى أدوات التعليل وهو عبارة عن تعليق الحكم على الوصف المناسب .
(٢) رواه مالك فى الموطأ ٣٥/١ والشافعى فى المسند ص ٩ والأم ٦/١ ، وأحمد فى مسند أبى قتادة (٢٩٦/٥) والترمذى ١٥٣/١ برقم ٩٢ . وأبو داود ١٢/١ ط دار الكتاب العربى والنسائى فى المجتبى ٥٥/١ وابن ماجه ١٣١/١ برقم ٣٦٧ وابن خزيمة ٥٥/١ . وابن حبان كما فى موارد الظمان ص ٦١ برقم ١٢١ والدارقطنى ٧٠/١ والحاكم فى المستدرک ١٦٠/١ وصححه ووافقه الذهبى ، والبيهقى فى سننه ٢٤٥/١ . قال الترمذى : « حسن صحيح وصححه البخارى وابن خزيمة وابن حبان والدارقطنى » أنظر تخریج أحاديث اللع ص ٣٠٨ وتحفة المحتاج ١٤٥/١ .
(٣) [المائدة : ٣٨] .

وجب أن يكون ذلك مفهوماً منه ، وكذلك الأمر بستر الفخذ إذا كان لا يتم إلا
بستر الركبة وجب أن يفهم منه ذلك^(١) .

(١) هذه الفروع بحثها جمع من الأصوليين بعنوان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
وبعضهم عنون لها بمقدمة الواجب . ولذا بحثها جمع من العلماء في مباحث الواجب
وبعضهم في الأوامر . وانظر في ذلك المعتمد ١٠٢/١ ، اللمع ص ١٠
والمسودة ٦١ ونهاية السؤل مع البدخشي ١٢٠/١ ، البرهان ٢٥٧/١ والعدة
٣٢١/١ والمحصل ٣١٧/٢/١ ، التمهيد لأبن الخطاب ٣٢٢/١ . وقول المصنف أنها
مما يعلم بمفهوم النص لم أر هذا الاصطلاح لأحد .

فصل آخر

وأما دلالة النصوص^(١) فإن أقسامها على اختلافها مشتركة في أن ما يثبت بها لا يثبت بمجرد النص ، ولا بد من انضمام دلالة إليه فيثبت الحكم بمجموعها ، وربما كان نصاً آخر وربما كان غيره . فمنها ما روى عن علي عليه السلام وابن عباس من الاستدلال على أن أقل الحمل ستة أشهر^(٢) بقوله تعالى : ﴿ وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾^(٣) مع قوله تعالى : ﴿ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ﴾^(٤) ومثل استدلال عبد الله بن مسعود على أن ليلة القدر في شهر رمضان^(٥) بقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ

(١) اصطلاح الأصوليون على ادخال الفروع التي ذكرها المصنف تحت دلالة الإشارة وهي ما يفهم من النص دون قصد المتكلم . ولم أجد من يسميها بدلالة النص ، بل دلالة النص تطلق على مفهوم المخالفة .

(٢) ذكر السيوطي في الدر المنثور ٤٠/٦ مرة عن علي ومرة عن ابن عباس ومرة في خلافة عثمان ومرة في خلافة عمر وعزاها لعبد الرزاق في مصنفه وعبد بن حميد وابن المنذر وانظر المغني لابن قدامة ٤٧٧/٧ ونقل ترجيحها عن ابن عباس .

(٣) [الأحقاف : ١٥] (٤) [لقمان : ١٤]

(٥) لم أجد استنباط أن ليلة القدر في رمضان أخذاً من الآيتين ، ولكنه واضح بدلالة الإشارة من الآيتين ، وذكر النووي في المجموع ٤٩٨/٦ أن ابن مسعود كان يقول : « هي ليلة معينة من السنة لا تتغير » . وروى عنه عبد الرزاق في مصنفه ٢٥٢/٤ والبيهقي في سننه ٣١٠/٤ وابن حزم في المحلى ٣٣/٧ أنه كان يقول : « تحروا ليلة القدر ليلة سبع عشرة صاحبة بدر أو إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين » . كما نقل عنه النووي في المجموع ٤٩٨/٦ وابن قدامة في المغني ١٧٩/٣ أنه كان يقول : « من يقيم الحول يصيبها » فقال أبي بن كعب : « والله لقد علم ابن مسعود أن ليلة القدر في رمضان ولكنه كره أن يخبركم فتركوا » .

القدر ﴿^(١)﴾ مع قوله تعالى : ﴿ شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن ﴾ ^(٢) وكذلك استدلال أهل التوحيد على حدوث القرآن ^(٣) بقوله عز وجل : ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ ^(٤) مع قوله تعالى : ﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ﴾ ^(٥) ومنها : أن يثبت بالنص حكم من الأحكام ويثبت بالدليل سواه من إجماع وغيره أن لافصل بينه وبين حكم آخر ، فيدل ذلك النص عليه بانضمام هذه الدلالة إليه ^(٦) ، وهذا كورود النص بأن الفأرة إذا ماتت في الزيت المائع بخسته ^(٧) ، وقد ثبت بالاجماع أنه لافصل بين الزيت وبين سائر المائعات فيما ينحسها ، وكورود الخبر في أن الخالة تترث وحصول الاجماع على أن لافصل بينها وبين الخال

(١) [القدر : ١] (٢) [البقرة : ١٨٥]

(٣) يعنى بأهل التوحيد جماعته المعتزلة ، وسماؤ أنفسهم بذلك لأنهم نفوا صفات الله تعالى . وقد انفردوا عن الأمة الاسلامية بقولهم إن القرآن مخلوق ومما استدلوا به على ذلك قوله تعالى : ﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ كما في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٥٢٨ . وقد بين أهل السنة فساد استدلالهم . فنقل البيهقي في كتاب الاعتقاد ص ٣٤ عن الإمام أحمد أن المراد بالمحدث تنزيله على لسان الملك الذي نزل به . كما ذكر البيهقي أن المراد بالمحدث ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به فكل ذلك محدث والمذكور المتلو غير محدث . وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٢٩ . (٤) [الأنبياء : ٢] (٥) [الأنبياء : ٥٠]

(٦) هذا ما يسمى عن بعض الأصوليين بالقياس في معنى النص ، أو هو ما قطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع . وهو من أقسام القياس الجلي ، واعتبره إمام الحرمين في البرهان ٨٧٩/٢ من المقطوع به ، ولكنه نقل الخلاف في تسميته قياساً ، وذكر أن داود خالف في حجتيه . وسماه الغزالي في المنحول ص ٣٣٦ بتفقيح المناط ولم يسمه قياساً وانظر في ذلك الاحكام للآمدى ٣/٤ وجمع الجوامع مع البناي ٣٣٩/٢ . وتيسير التحرير ٧٦/٤ والمحصل ١٧٤/٢/٢ ونهاية السؤل مع البدخش ٢٩/٣ ، إرشاد الفحول ص ٢٢٢ وشرح الكوكب المنير ٢٠٧/٤ .

(٧) حديث وقوع الفأرة في الزيت المائع : رواه عبد الرازق في مصنفه ٨٤/١ برقم ٢٧٨ وأبو داود في سننه ١٨١/٤ في كتاب الأطعمة برقم ٣٨٤٢ ، والترمذي في السنن ٢٥٧/٤ برقم ١٧٩٨ وأحمد في المسند ٢٣٣/٢ في مسند أبي هريرة . ووقعها في السمن الجامد رواه البخاري ٢٣٢/٦ في كتاب الذبائح عن ميمونة .

في الإرث^(١) . ومثل الخبر الوارد في الأكل ناسياً أن ذلك لا يفطر^(٢) على قول من يقول بذلك وحصول الاجماع على أن لأفصل بين الأكل وغيره في ذلك .

ومنها : أن يرد النص بحكم من الأحكام ولا يمكن تنفيذه بظاهره ، فإنه ينظر في ذلك فإن كان هناك بيان حُمل عليه ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٣) لأن وجوب مادخل تحت هذا النص يعلم به^(٤) . وإن كان امثاله لا يمكن من جهة ظاهره فيرجع فيه إلى بيان الرسول صلى الله عليه (وسلم) . وإن لم يكن هناك بيان صرف إلى ما يمكن امثاله وعلم أن المراد به ذلك ، وهذا كقوله تعالى : ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ﴾^(٥) لأن ما يتناوله ظاهر النص لا يأتي فيه القتل فيجب لأجل هذه الدلالة صرفه إلى ما يتأتى فيه ذلك مما يحتمله الخطاب وهو الصيد ، ولهذا لما كان الحكم الذي تضمنه قوله تعالى : ﴿ وَحُرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُ حُرْمًا ﴾^(٦) مما يمكن امثاله من طريق الظاهر لم يحتاج إلى صرفه عن موجب الظاهر إلى أمر آخر^(٧) .

(١) حديث تنزيل الخالة منزلة الأم أخرجه البيهقي ٢١٧/٦ . وحكم عليه الألباني في إرواء الغليل ١٤٢/٦ أنه جيد الاسناد ، ورواه الدارمي ٣٦٧/٢ ورواه أحمد ٧٩/٢ وحكم الألباني بضعفهما . وحديث « الخال وارث من لا وارث له » أصح أخرجه الترمذي ١٣/٢ والطحاوي ٤٣٠/٢ وابن ماجه برقم (٢٧٣٧) وابن الجارود (٩٦٤) وابن حبان (١٢٢٧) والدارقطني (٤٦١) والبيهقي ٢١٤/٦ وأحمد ٢٨/١ وقال الترمذي : إسناده حسن صحيح ، وقال الألباني إسناده حسن . كما أخرجه من طريق آخر أبو داود برقم (٢٨٩٩) وابن ماجه برقم (٢٧٣٨) وابن الجارود (٩٦٥) وابن حبان (١٢٢٥) والحاكم ٣٤٤/٤ وأحمد ١٣١/٤ . وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ، وقال الألباني « حسن الاسناد » وبهذا كان الواجب أن تقاس الخالة على الخال لا العكس .

(٢) تقدم تخريج الحديث .

(٣) [المزملة : ٢٠] وفي مواضع كثيرة

(٤) أي لا يمكن تنفيذه لأنه مجمل : والمجمل يعلم بالبيان .

(٥) [المائدة : ٩٥]

(٦) [المائدة : ٩٦]

(٧) هذا القسم يدخل تحت تأويل اللفظ حيث لا يمكن اجراؤه على ظاهره عقلاً فيصرف عن ظاهره لوجود قرينة صارفة ، ففي قول الله تعالى : ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ ﴾ المراد لاتصيدها الصييد . وفي الآية الثانية لا يوجد ما يدعو لصرافها عن ظهرها .

ومنها : أن يرد النص بحكم من الأحكام ويثبت أن صحته مفتقرة إلى شرط وأن ذلك الشرط لا يعدو أحد الوجهين ، فإذا ثبت بالدليل فساد كون أحدهما شرطاً ثبت الآخر ، وعلم كونه مراداً بالنص ، وكذلك إن كان ذلك الشرط * لا يعدو وجوهاً محصورة ، فمتى دلت الدلالة على بطلان واحد منها ثبت كونه شرطاً ، وذلك مثل قول الله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ ^(١) فإنه إذا ثبت أن من شرط صحته الإحرام واختلفوا في أنه ينعقد بالقول أو النية ^(٢) ، فمتى بطل أحدهما ثبت الآخر . ومثل الصوم فإنه إذا ثبت أنه لا بدّ فيه من شرط ، ثم اختلفوا : فمنهم من قال يكفي فيه الإسلام مع كون الصوم مستحقاً في اليوم ، ومنهم من قال لا بدّ من النية ، ثم اختلفوا : فمنهم من قال : لا بدّ من نية معينة ، ومنهم من اقتصر على مجرد النية ^(٣) . فإذا ثبت فساد اعتبار بعضها ثبت الباقي .

ومما يلحق بذلك ما قدمناه في الفصل الأول ، وهو ما لا يمكن فعل ما تضمنه النص إلا بفعله ، وقد بينا أن أمثله تكثر .

* بداية اللوحة : ١٦٦ .

(١) [آل عمران : ٩٧] .

(٢) ذهب الشافعي وما لك وأحمد أن المحرم لو اقتصر على مجرد النية كفاه ، ولكن يستحب له أن ينطق بما أحرم عند أحمد والشافعي ، وعند مالك ترك النطق بما أحرم أولى . وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا يعتبر محرماً بمجرد النية حتى تنضاف إليها التلبية أو سوق الهدى قياساً على الصلاة لأنها لا تنعقد إلا بالنية مع تكبيرة الإحرام . ولم أجد فيما اطّلت عليه من قال يقتصر على القول فقط . وانظر لذلك : المغنى : ٢٨١/٣ ، والمهذب ٢١٢/١ والأصل لمحمد بن الحسن ٣٤٤/٢ والتفريع لابن الجلاب المالكي ٣٢٠/١ .

(٣) لم أجد فيما اطّلت عليه أن أحداً قال : يكفي أن يكون الصائم مسلماً مع علمه بوجود صيام ذلك اليوم عليه ، بل نقل ابن قدامة في المغنى الاجماع على اشتراط النية . وذكر أن الخلاف في تبيتها من الليل وتعيينها . وينظر في ذلك : الفرع لابن الجلاب المالكي ٣٠٣/١ حيث نقل عن مالك أنه لا يصح الصوم كله فرضه ونفله ، معينه ومطلقه ما لم يأت بالنية قبل الفجر . وانظر المغنى ٩١/٣ والمهذب ١٨٨/١ والكافي لابن عبد البر ص ١٢٠ واللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٤١٩/١ .

يلحق بذلك الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا كَمَا يَتَّبِعِينَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١) على أن من أصبح جنباً فصومه صحيح ، لأن النص إذا تضمن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر ، فحكم الجنابة لا بُدَّ من أن يحصل في النهار والغسل عند ذلك يلزم ، ويبين أن صومه لا يفسد من حيث أصبح جنباً^(٢) .

وقد ألحق شيخنا أبو عبد الله بهذه الطريقة الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٌ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(٣) على أن غير الحامل تجب لها النفقة من حيث قال : إن الدلالة إذا دلت أن الحمل لا تأثير له في لزوم النفقة لأنه يجري مجرى البعض لها وجب أن يدل النص على أن حكم غيرها حكمها في لزوم النفقة^(٤) .

(١) [البقرة : ١٨٧] . موضع الاستشهاد في هذا الجزء من الآية ضعيف ، لأن قوله تعالى : ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ قد ينازع فيه أنه لا يعود إلا للأكل والشرب ، ولو استدل بقوله تعالى : ﴿أَحْلِلْ لَكَ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ﴾ بعموم ليلة الصيام لكان أسلم .

(٢) صحة صيام من أصبح جنباً يقول به كافة أهل العلم إلا ماروى عن أبي هريرة ، وقد نقل ابن قدامة في المغني ١٣٨/٣ رجوعه عنه ، ودليل الجمهور حديث عائشة المتفق عليه : « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من جماع من غير احتلام ثم يصوم » والاستدلال بالآية على ذلك هو من دلالة الإشارة . وقد سبق وأن مثل لها المصنف باستنباط علي وابن عباس أن أقل مدة الحمل ستة أشهر من قوله تعالى : ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ وقوله تعالى : ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ . [الطلاق : ٦] .

(٤) أخذ الشافعي ومالك وأحمد من مفهوم هذه الآية أن البائنة الحائض لا نفقة لها ويؤكد هذا ورود السكنى المطلقة مع تقييد النفقة وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن الحائض المبتوتة لها السكنى والنفقة مادامت في العدة لعدم قولهم بالمفهوم . ولتعليهم أن النفقة لأجل حبسها عليه وليس للحمل ولأن الله جلَّ شأنه قال : ﴿وَلَا تَضَارَوْهُنَّ لِضَيْقِهِنَّ عَلَيْهِنَّ﴾ وعدم الاتفاق فيه تضييق . انظر ذلك في المغني لابن قدامة ٥٨٢/٧ ، الباب في الجمع بين السنة والكتاب ٧١٢/٢ ، وروائع البيان ٦١٦/٢ وأحكام القرآن للجصاص ٤٥٨/٣ وتفسير القرطبي : ١٦٨/١٨ وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٢٢/٤ .

ومما يمكن أن يلحق بهذا الباب دلالة قوله عليه السلام : « الأعمال بالنيات »^(١) على أن العبادات المتعلقة بالأبدان تفتقر إلى النيات ، لأن اللفظ إذا لم يمكن^(٢) حمله على نفس العمل لعلنا بأنه لا يفتقر إلى النية ويصح حصوله من دونها . ألا ترى أن نفس النية عمل ويصح من دون نية أخرى وجب صرفه إلى حكم العمل ، وحكمه الذى يدخل تحت التكليف إما أن يكون حكم الدنيا كالإجزاء وما يجرى مجراه ، أو حكم الآخرة كالثواب وما يجرى مجراه ، وطريق العلم بحكم الآخرة عقلي لا يختص الشرع والسمع فيجب أن يكون الخبر محمولاً على ما طريق العلم به الشرع من الحكم وهو الإجزاء أو الفضل ، فإذا لم يكن هناك تخصيص وجب حمله عليهما ، فكأنه عليه السلام قال : إجزاء العمل وفضله لا يحصلان إلا بالنية^(٣) وإن كان شيخنا أبو عبد الله يعترض ما يجرى هذا المجرى بأنه ليس هناك لفظ يصلح للأمرين فيقال : إنه يجب أن يحمل عليهما وإنما ثبت به أنه لا بد من حكم للفعل يكون مراداً بالخبر من طريق الاستدلال ولا يجوز أن يسلك فيه مسلك العموم ، وهذا يوجب إلحاقه بالمجمل .

ومما ألحق بهذا الباب الاستدلال بقول الله تعالى : ﴿ وأشهدوا ذوى عدل

(١) حديث « إنما الأعمال بالنيات » جزء من حديث قلما يخلو منه كتاب من كتب السنة ، بالغ الغمارى فى تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧ - ٤٢ فى تخريجه وبيان طريقه وألفاظه . تَوَجَّ به البخارى صحيحه وذكره فى مواضع ٢٠/١ ، ١١٨/٦ ، ٥٩/٨ .
ومسلم : ١٥١٥/٣ وأبو داود ٦٥١/٢ برقم (٢٢٠١) والترمذى ١٧٩/٤ برقم (١٦٤٧) والنسائى : ٥٨/١ ، ١٥٨/٦ ، ١٣/٧ ، وابن ماجه ١٤١٣/٢ برقم (٤٢٢٧) وأحمد فى المسند : ٢٥/١ ، ٤٣ ، والدارقطنى : ٥١/١ . وهو مروى عن جمع كبير من الصحابة .

(٢) فى المخطوطة (يمكن) .

(٣) ذهب المصنف إلى أن النية ينبغى أن تشمل الإجزاء وطلب الثواب . إلا إذا قام دليل على أن العمل يحصل بدونها . خلافاً لشيخه أبى عبد الله الذى يرى أن لفظ خبر التكليف لا يدل على الأمرين بل يحتاج لإثبات أحدهما بالاستدلال ، والله أعلم .

منكم ﴿١﴾ على أن الحكم يثبت بالشهادة عند التجاحد ، وإن لم تكن الآية قد نطقت بذلك ، لأننا إذا علمنا أن التعبد بذلك هو لأجل التوثقة فلو لم تكن الشهادة كافية في ثبوت الحكم لكان الغرض المقصود بورود التعبد بها لا يحصل . ومما يجرى هذا المجرى الاستدلال بقوله تعالى : ﴿ وليلم الذي عليه الحق وليتق الله ربه ﴾ ﴿٢﴾ على أن الإقرار تثبت به الحقوق كالبيئات ﴿٣﴾ .

فصل آخر

وأما الاستدلال بالأصول فقد ذكرنا طرفاً من ذلك في باب الإجماع ، وهو أن المجمعين إذا أجمعوا في المسألة على أحد القولين فإن قيام الدلالة على بطلان أحدهما يقتضى صحة الآخر ﴿٤﴾ ، وكذلك إذا أجمعوا فيها على أقاويل محصورة ، فمتى دلت الدلالة على بطلان ما عدا واحداً منها تثبت صحته ، وإنما قلنا ذلك لأن القول بخلافه يؤدي إلى جواز خروج الحق عن أقاويلهم ، وقد ثبت أن ذلك لا يجوز . وعلى هذه الطريقة نقول : إن الاختلاف حجة كالإجماع .

وكذلك إذا أجمعوا على أن لا فصل بين مسألتين ، فمتى ثبت في أحدهما حكم * وجب أن يثبت مثله في الأخرى ، لأننا متى لم نقل بذلك أدى إلى مخالفة

(١) [الطلاق : ٢]

(٢) [البقرة : ٢٨٢] .
(٣) الاستدلال بالآية الأولى على أن الحكم يثبت بالشهادة ، وبالآية الثانية على أن الإقرار بينة هو من دلالة الالتزام وليس من منطوق اللفظ وهي دلالة عقلية تقرها العقول السليمة .

(٤) تقدم بحث هذه المسألة في المسألة الثالثة من الجزء الأول من هذا الكتاب واختار المصنف وشيوخه هناك ما اختاره هنا ، ونقل هذا القول أيضاً عن ابن سريج وأكثر الشافعية والحنفية . وانظر أيضاً المعتمد ٤٩٧/٢ .
* بداية اللوحة : ١٦٧ .

الاجماع^(١) . وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله مسائل كثيرة في طريقة الاستدلال بالأصول وحكاها عن الشيخ أبي الحسن .

فمنها : الاستدلال على نجاسة سؤر الكلب بأن الخبر لمَّا ورد بغسل الإناء من ولوغه ، والطهار لا تجب في الشرعية إلا عبادة مبتدأة أو لأجل نجاسة ، فإذا ثبت أن لا عبادة علينا مبتدأة في الإناء وجب أن يكون تطهيره^(٢) لأجل النجاسة ولا حادث هناك إلا ولوغه^(٣) فثبتت بذلك نجاسة سؤره^(٤) .

ومنها : الاستدلال على نجاسة المنى أنه لما كان ما يخرج من بدن الإنسان طهوراً مجتمعاً عليه ونجساً مجتمعاً على نجاسته ، وقد اجمعوا على أن الطاهر من ذلك لا ينقض الطهر وأن النجس من ذلك إذا كان خارجاً من أحد السبيلين فلإنه ينقض الطهر فكان المنى ناقضاً له وجب أن يحكم بنجاسته ، إذ لو كان طاهراً لكان حكمه حكم سائر ما اجمعوا على طهارته في أنه لا ينقض الطهر^(٥)

ومنها : الاستدلال على إباحة نكاح الأمة الكتابية بأن المجوسية لمَّا حرم وطؤها بالنكاح حرم وطؤها بملك اليمين ، والمسلمة^(٦) لما حلَّ وطؤها بأحد الوجهين حل أيضاً بالوجه الآخر ، فإذا كانت الكتابية يحل وطؤها بملك اليمين وجب أن يحل

(١) تقدم كلام المصنف على هذه المسألة في باب الاجماع في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) في المخطوطة (تطهيرها) والأولى (تطهيره) لرجوع الضمير لإناء .

(٣) في متن المخطوطة (وقوعه) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (ولوغه) .

(٤) حديث أبي هريرة في ولوغ الكلب متفق عليه . البخارى ٩٠/١ برقم (٣٧) ومسلم ٢٣٤/١ برقم ٩٠ ورواه غيرهما انظر الابتهاج بتخریج أحاديث المنهاج ص ١١١ وانظر في نجاسته المغنى ٥٢/١ وروضة الطالبين ٣٢/١ ولمعرفة حقيقة مذهب مالك وأصحابه انظر الكافي لابن عبد البر ١٨/١ .

(٥) ينظر في طهارة المنى أو نجاسته : الأم : ٤٧/١ ، المغنى ٩٢/٢ المحلى ١٠٥/١ ،

معاني الآثار ٤٨/١ - ٥٣ والكافي لابن عبد البر ص ٦٥ .

(٦) في متن المخطوطة (في المسلمة) وفي الهامش (أظنه والمسلمة) .

وطؤها بالنكاح^(١) .

ومنها : الاستدلال على أن من فعل أكثر الطواف ثم جامع كان بمنزلة من فعل جميعه في سقوط البدنة عنه ، لأن لحوق أكثر أركان الحج يجرى مجرى لحوق جميعها في باب الفوات ، لأنه إذا أدرك الاحرام والوقوف كان حكمه في أنه قد أمن الفوات حكم من أدرك جميعها ، فكذلك^(٢) يجب أن يكون حكم من أدرك أكثر الطواف^(٣) .

ومنها : الاستدلال على أن قدر الدرهم من النجاسة يجب أن يكون معفواً عنها إذا كان في البدن والثوب بأنه قد ثبت أن قدر النجاسة التي تختص موضع الاستتجاع معفو عنه لأجل التخفيف لأجل الضرورة والمشقة ، لأن اعتبار ذلك يمنع من أن يتعدى حكمه الأصل ، وإذا ثبت هذا وجب أن يحكم بأن ذلك القدر يجب أن يكون معفواً عنه^(٤) في أى موضع حصل إلى نظائره لهذه المسائل قد تركنا ذكرها للتخفيف .

(١) ذهب الجمهور إلى تحريم زواج المسلم بالأمة الكتابية لقوله تعالى : ﴿فما ملكت أيمنكم من فتياتكم المؤمنات﴾ وخالف أبو حنيفة لعدم قوله بالمفهوم ولأنها تحل بالنكاح فتحل بملك اليمين . وانظر ذلك في المغني ٥٩٦/٦ والمهذب ٤٥/٢ ، احكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٢٦/١ ، التفريع لابن الجلاب ٤٥/٢ الكافي لابن عبد البر ص ٢٤٤ .

(٢) في المخطوطة (فلذلك) .

(٣) قال ابن قدامة في المغني ٤٦٤/٣ : « إن ترك بعض الطواف فهو كما لو ترك جميعه خلافاً لأصحاب الرأي » وفي الأصل لمحمد بن الحسن ٣٩٩/٣ : « لو جامع بعد ما طاف الأكثر من طوافه لم تفسد عمرته وعليه دم » . وانظر أيضاً المغني ٣٣٤/٣ والمهذب ٢٢٢/١ ، ٢٣٧ والكافي ص ١٥٨ .

(٤) انظر في هذا الأصل لمحمد بن الحسن ٦٠/١ . وذكر ابن الجلاب في التفريع ١٩٨/١ أن إزالة النجاسة من الثوب والجسد والمكان إلا أعضاء الوضوء سنة وخالفه ابن عبد البر في الكافي ص ٦٤ وانظر المهذب ٦٦/١ والمغني ٦٣/٢ وانظر أيضاً الأصل ٢٥٣ ، ٢٠٠/١ .

ومن شيوحننا من يقول في هذه المسائل إن طرقها على التخفيف يرجع إلى طريقة التعليل وهذا متى تبين أنها لم يحقق فيها التعليل ولم يعلق الحكم به لم يصح ولم يتعلق به غالب الظن . فأما إذا أمكن أن يبين أن غالب الظن يحصل في هذه الأحكام عند النظر في الطريق التي ذكرناها من غير أن يرجع فيها إلى تحقيق العلل وتعليق الحكم بها ، فما ذكره لا يستمر^(١) .

فصل آخر

قال : وأما الاجتهاد الذي لا يتعلق بأصل معين يرد الحكم الذي ثبت به إليه فهو على ضروب ، وقد ذكرنا شيخنا أبو عبد الله منها جملة من المسائل .

فمنها : إنه قد ثبت أن الكثير من العمل في الصلاة يفسدها وأن القليل لا يفسدها ، والاجتهاد في قدر القليل الذي لا يفسدها ليس له أصل معين يرد إليه ، وإنما يعتبر فيه ما يغلب على ظن كل أحد أنه في حكم القليل^(٢) . وحكى عن

(١) ذكر إمام الحرمين في البرهان ١١١٤/٢ أن المذاهب في الاستدلال ثلاثة :

الأول : جواز إتباع وجوه الاستصلاح قربت من موارد النص أو بعدت : إذا لم يمنع منه أصل كالكتاب والسنة والاجماع وبه قال الإمام مالك .

الثاني : حصر الاستدلال برد الفروع إلى الأصول وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني

الثالث : التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل بشرط قربه من معاني الأصول

وبه قال الشافعي ومعظم أصحاب أئمة حنيفة .

(٢) ينظر ما يبطل الصلاة من العمل المحلى ٧٣/٢ ، المهذب ٩٥/١ ، التفرغ لابن جلاب

٢٦٠/١ والمغنى ١٣/٢ ، ٢٤٧ ، والأصل لمحمد بن الحسن ١٩٩/١ .

محمد بن شجاع^(١) أن لذلك أصلاً يرجع إليه وهو القدر الذى إذا وقع من المصلى لم يعتقد من ينظر إليه إنه فى الصلاة ، واعترض ذلك بأن المصلى لو زاد فى أفعال الصلاة زيادة كثيرة لبطلت صلاته عندهم وإن كانت من جنس أفعالها ، وقد علمنا أن من ينظر إلى من هذه سبيله فإنه لا يعتقد فيه أنه ليس فى الصلاة ، فعلم بهذا أن اعتبار هذا الأصل فى ذلك باطل . قال : وكذلك من يستدبر القبلة ضرورة ، فإن الناظر إليه لا يعتقد أنه فى الصلاة فدل هذا على فساد ما اعتبره .
ومنها : الاجتهاد الذى يعتبره أبو حنيفة فى أن انكشاف * ربيع الساق من المرأة يفسد الصلاة^(٢) من حيث ثبت أن الناظر إلى الساق لا ينكشف له فى كل حال إلا ربعها فصار حكم الربع فى هذا الباب حكم الكل فوجب أن يحكم بأن انكشاف الربع بمثابة انكشاف كل الساق ، وهذه الطريقة لا تسند إلى أصل معين .

ومنها : ما يعتبره فى أن الإمام إذا حَدَّثَ له ما يفسد صلاته فله أن يستخلف مادام فى المسجد من أنه قد يثبت أن اليسير من فعله بعد الحدث لا يمنع

(١) هو أبو عبد الله محمد بن شجاع الثلجى (نسبة إلى ثلج بن عمرو من عبد مناف . ويقال البلخى وغلط هذه النسبة القرشى فى الأنساب وقال : إنه تصحيف) جنفى من أصحاب الحسن بن زياد . وروى عن ابن علية كان فقيه العراق فى وقته يميل للاعتزال ، له كتاب المناسك وتصحيح الآثار ، والنوادر ، والمضاربة ، والرد على المشبهة توفى ص سنة ٢٥٧ هـ له ترجمة فى الفهرست ص ٢٩١ ، تاريخ بغداد ٣٥٠/٥ الفوائد البهية ١٧١ .

(٢) فى الأصل لمحمد بن الحسن ٢٠١/١ قال أبو حنيفة : إن صلت وربع رأسها أو ثلثه مكشوف أعادت الصلاة ، وإن كان أقل من ذلك لم تُعد ، وهو قول محمد . قال أبو يوسف : « لا تعيد حتى يكون النصف مكشوفاً وكذلك الفخذ والبطن والشعر فى قوله وقولهما » وقال الشيرازى فى المهذب ٧١/١ : « فإن انكشف شيء من العورة مع القدر على الستر لم تصح الصلاة » وقال ابن قدامة فى المغنى : « إن انكشف من العورة يسير لم تبطل صلاته » نص عليه أحمد وبه قال أبو حنيفة . وعند الشافعى « يستوى قليله وكثيره كالنظرة » وعند أصحاب مالك سترها واجب وليس بشرط لصحة الصلاة انظر التفرع لابن الجلاب ٢٤٠/١ ، الكافى لابن عبد البر ص ٦٣ .

الاستخلاف وإن الكثير منه يمنع من ذلك وقد ثبت أن التحول^(١) في داخل المسجد بمنزلة القليل الذي لا يمنع في باب الصلاة^(٢) وأن التحول^(٣) في خارجه بمنزلة الكثير الذي يمنع ، لأن من كان داخل المسجد كان له أن يأتى بالإمام وإن كان في آخره وكان البعد الذي بينه وبين الإمام في حكم القليل الذي لا يمنع الإتيان ، وإذا كان خارج المسجد ولم تكن الصفوف متصلة فإن ما بينه وبين الإمام من البعد يكون في حكم الكثير الذي يمنع من الإتيان ، وهذه الجملة تبين الفرق بين كونه في المسجد في أن له أن يستخلف وبين خروجه عنه في أنه ليس له ذلك^(٤) ، وهذه الطريقة لاتستند أيضاً إلى أصل معين .

وكذلك الكلام في جزاء الصيد اعتبر فيه الخلقة أو القيمة^(٥) ، وكذلك تحرى جهة القبلة وتقدير النفقة .

ومما ألحق رحمه بهذا الباب أعنى فيما لا نسميه قياساً وإن كان ها هنا أصل معتبر إيجاب الكفارة على الأكل متعمداً في شهر رمضان ، لأنه يقول إن الطريقة

- (١) في المخطوطة (الحصول) .
- (٢) انظر استخلاف الإمام مادام في المسجد عند الحنفية الأصل لمحمد بن الحسن ١٧٩/١ وانظر مذهب المالكية في الكافي لابن عبد البر ص ٤٨ وينظر المغنى ١٠٢/٢ والمهذب ١٠٣/١ لمعرفة رأى الشافعية والحنابلة .
- (٣) في المخطوطة (الحصول) .
- (٤) تحديد الجواز في الاستخلاف بكون الإمام في المسجد وعدم الجواز إذا خرج من المسجد يقول به الحنفية فقط ، ولم يحدد غيرهم وقت الجواز وعدمه .
- (٥) ذهب الشافعي ومحمد بن الحسن إلى الاعتداد بالشبه في الخلقة فحكماً في النعامة ببدة وفي حمار الوحش ببقرة وفي الظبي بشاة ، وفيما لا نظير له تعتبر القيمة . واعتد وأبو حنيفة وأبو يوسف بالقيمة مطلقاً . انظر الأصل ٤٣٨/٢ وانظر المحلى ٢٥٣/٤ والمهذب ٢٢٣/١ . وذهب المالكية للتخيير بين المثل والقيمة على ما في التفريع لابن الجلاب ٣٢٨/١ والكافي لابن عبد البر ص ١٥٦ ، والمغنى ٥٠٩/٣ وما بعدها .

التي تثبت بها هذه الكفارة هي استدلال وليس بقياس ، ويحكى عن الشيخ أبى الحسن رحمه الله ويعتمد فيه أن النظر في هذا الأكل يتعلق به الكفارة كالجماع هو نظر في تبين موضع الكفارة ، لأننا إذا علمنا أن الكفارة تتعلق بالجماع لا لإسمه ولكن لصفة تختص به ، ثم اعتبرنا تلك الصفة فعلمنا أنها كونه مفسداً لصوم عين رمضان على وجه يستحق به قدر من المأثم مع انتفاء الشبه علمنا أن موضع الكفارة هي هذه الصفة ، فإذا علمنا بالدليل أنها حاصلة في الأكل أوجبنا فيه الكفارة من حيث استدللنا بهذه الطريقة على أنها^(١) موضع لها ، وهذا لا يجرى مجرى القياس الذى هو حمل الأرز على البر في تحريم التفاضل^(٢) ، لأننا في هذا الموضع إذا عرفنا الحكم وعلته لم نحتاج إلى استدلال مبتدأ ونظر مستأنف في حصول العلة في الفرع ومشاركته إياه فيها ، وكذلك حال الأكل ، لأننا نحتاج إلى نظر مستأنف لنعلم أن الصفة التي هي موضع الكفارة في الجماع قد حصلت فيه ألا ترى أننا إنما نعلم أن إفساده للصوم قد تعلق به من المأثم القدر المخصوص الذى تعلق بالجماع من حيث علمنا أن الجماع لما كان مما يستحق الامتناع منه فاقترضى ذلك استحقاق قدر من الثواب عليه ، فإذا كان من يفطر بفعله قد منع نفسه ذلك وجب أن يستحق عليه قدرًا يعظم من العقاب والمأثم ، وهو مقدار ما كان يستحق الثواب عليه^(٣) لو صام ولم يفسده ، وقد علمنا أن الإفطار بالأكل إن لم يزد حكمه في هذا الباب على حكم الجماع لم ينقص عنه ، لأن المشقة التي تلحق في مجرى العادة بالامتناع من الأكل تكون أكثر من المشقة التي تلحق في مجرى العادة بالامتناع من الجماع ، وهذا يوجب أن يكون المفطر بالأكل يستحق من المأثم

(١) أى الصفة وهي كونه مفسداً لصوم عين رمضان .

(٢) إذا لم يكن إلحاق الأكل عمداً بالجماع قياساً فما هو القياس ، فأركان القياس كلها موجودة . فالأصل الجماع والفرع الأكل عمداً ، والحكم الكفارة ، والعلة انتهاك حرمة الشهر . وإنما الدافع لإنكار كونه قياساً هو أصلهم في عدم إثبات الكفارات بالقياس .

(٣) (عليه) إضافة من المحقق .

القدر الذى يستحقه هذا المجمع إن لم يزد عليه^(١) . فقد بان بهذه الجملة أن إلحاق حكم الأكل بالمجمع لا يصح إلا بهذا الضرب من الاستدلال وأنه مخالف لطريقة القياس فى إلحاق الفرع بالأصل .

وقد اعترض بعض شيوخنا ذلك بأن الفصل الذى ذكره رحمه الله بين الموضعين لا يمنع من أن يكون إلحاق الأكل بالمجمع فى وجوب الكفارة ضرباً * من القياس من حيث جمعت هذه الطريقة شروط القياس التى هى تقدم العلم بالأصل وحكمه وثبوت علته والجمع بين الفرع والأصل لأجلها ومفارقة هذه الطريقة لطريقة حمل الأرز على البر من حيث كانت العلة لا يعلم حصولها فى الفرع ساهنا إلا بنظر مستأنف ويعلم هناك ضرورة لا يؤثر فى كون ذلك قياساً وقوى ذلك بأنه رحمه الله إنما يثبت الكفارات والحدود بهذه الطريقة التى يُسميها استدلالاً دون القياس ، لأنه يجعلها أقوى من القياس ، وقد علمنا أن الفرق الذى ذكره لا يقتضى أن تكون هذه الطريقة أقوى من القياس التى هى حمل الأرز على البر ، لأن الموضع الذى يعلم فيه مشاركة الفرع للأصل فى علته ضرورة يجب أن يكون أقوى من الموضع الذى يُعلم فيه ذلك استدلالاً ، وهذا يمنع من القول بأن طريقة حمل الأكل على المجمع فى باب الكفارة يكون استدلالاً ولا يكون قياساً من حيث كانت أقوى من طريقة القياس ، وهذا لا يعترض عندى ما اعتمده رحمه الله ، لأنه لم يقصد بالفرق الذى ذكره بين الموضعين تقوية هذه الطريقة على طريقة حمل الأرز على البر ، وإنما اعتمد ذلك للترفة بينهما فى الإسم من حيث سمي طريقة إثبات الكفارة استدلالاً ولم يسمها قياساً ، وسمى الطرق الأخرى قياساً ، إن الطريقتين إذا اختلفتا لم يمتنع أن تختلف العبارة عنهما ويوضع لكل واحد منهما اسم مخصوص ، لأن الغرض بتغاير الأسماء فى الأصل تغاير المعانى .

(١) لقائل أن ينقض هذا الكلام بأن الشارع لما رأى أن المشقة فى ترك الأكل أكثر من ترك المجمع اعتبر المشقة وخفف الحكم على الأكل عمداً ولم يوجب عليه الكفارة ، لأن مدار شريعتنا على أن المشقة تجلب التيسير .

* بداية اللوحة : ١٦٩ .

فأما تقوية الطريقة التي تثبت بها الحدود والكفارات على طريقة القياس^(١) التي لا تثبت بها ذلك فإنه إنما يعتمد فيها أن طريقة العلم بأن الصفة التي يجعلها موضعاً للكفارة أو الحد فيعلق بها ذلك يجب أن تكون أقوى من الطريق الذي تثبت به كون صفة الأصل علة للحكم في طريقة القياس ، وإذا كان إنما تراعى القوة في كون الحكم متعلقاً بصفة الأصل الذي تعلق الحكم بها دون غيرها لم يعترض ذلك ما ذكره من أن مشاركة الفرع للأصل في علته إذا علم ضرورةً وجب أن يكون أقوى من الطريقة التي لا يُعلم فيها ذلك .

وأما قوله^(٢) إن الذي ذكره رحمه الله لا يؤثر في اشتراك الطريقتين في كونهما قياساً من حيث ألحق في كل الموضعين أحد الحكمين بالآخر لصفة تجمعهما فإنه لا يصح ، لأنه إذا جعل القياس عبارة عن إلحاق الحكم بحكم آخر بطريقة مخصوصة وبيّن أن تلك الطريقة غير حاصلة فيما تثبت به الكفارة ، وكشف عن الفرق بين الطريقتين من الوجه الذي حكيناه عنه فقد سلّم ما ذهب إليه ، وهذا يبين أن هذا الاعتراض لا يقدر فيما اعتمده رحمه الله .

(١) فرّ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من الحنفية من إثبات الكفارات والحدود بالقياس بحجة أنه ظني . ولكنهم أثبتوا حدوداً وكفارات بأقيسة رفضها القائلون بإثبات الحدود والكفارات بالقياس ، فقد قاسوا حيث لم يقس المجوزون . وذكر الغزالي في المنحول ص ٣٨٥ تبعاً لشيوخه إمام الحرمين في البرهان طائفة من الفروع التي أثبتوها بالقياس ، ومن ذلك قياس قتل الصيد خطأ على قتله عمداً في إيجاب الجزاء مع اختصاص النص بالعمد . وقاسوا الأكل عمداً على الجماع في نهار رمضان في إيجاب الكفارة ، وقالوا : بالقطع على من شهد عليه إثنان أحدهما أنه سرق بقرة بيضاء والآخر أنها سوداء . كما استحسنا إقامة الحد في مسألة شهود الزوايا .

(٢) أي قول عبد الجبار بن أحمد الذي تقدم قبل صفحة اعتراضاً على قول أبي الحسن الكرخي في تبرير تسميته استدلالاً لقياساً . وأبو الحسين يرد على اعتراض شيخه انتصاراً لأبي الحسن الكرخي لاشتراكه معه في المذهب الفقهي . وهذا صريح في أن هذا الكتاب هو شرح العمدة لأبي الحسين ، كما يدل على ذلك إغراقه الفصول الثلاثة الأخيرة بفروع الحنفية .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في أحكام الفروع الشرعية التي اختلف فيها أهل الاجتهاد^(١) .

فمنهم من ذهب إلى أن الحق هو واحد منها وأن عليه دليلاً يلزم كل أحد المصير إليه والنظر فيه والوصول إلى القول الذي هو الحق به ، وأن من قصر في ذلك فلم يصل إليه ولم يقل به فإنه مخطيء ويختلف خطؤه فرمما كان كبيراً وربما كان صغيراً وهو قول الأصم وبشر المريسي ، وقد حكى ذلك عن ابن علية ، وذهب لذلك بعض أهل الظاهر فيما طريقه الاستدلال^(٢) .

(١) قسم أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١٠٤٥/٢ الأحكام الشرعية إلى ما لا يسوغ الاجتهاد فيه وهو نوعان :

الأول : ما علم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة والزكاة فالحق فيه واحد ومن مخالفه يحكم بكفره لأنه كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما .

والثاني : ما لا يعلم من الدين بالضرورة ولكن عليه دليل قاطع كإجماع الصحابة وهذا الحق فيه واحد وما سواه باطل ، ومن مخالفه حكم بفسقه ونقض حكم الحاكم إذا كان بخلافه . وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد فهو محل النزاع في هذه المسألة .

(٢) معظم الأصوليين نسبوا هذا القول للأصم وبشر المريسي وابن علية . وقد نسبة أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١٠٥١/٢ لأبي علي بن أبي هريرة ونسبه الآمدي ١٨٢/٤ لنفاة القياس كالظاهرية والإمامية . ونسبه لنفاة القياس أيضاً إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٢٨ ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٤٢/٢ لداود وأصحاب الظاهر . والذي في النبد لابن حزم ص ٧٤ « من أصاب في اجتهاده فله أجران ومن أخطأ فله أجر واحد ولا إثم عليه » وفي إحكام الأحكام ٧١/٥ « إذا أخطأ ليس مأجوراً على خطئه لكنه مأجور على

ومنهم من ذهب إلى أن الحق واحد منها وعليه دليل إلا أن المجتهد إن لم يصل إليه لغموضه وحكمه بغيره مما يؤدي اجتهاده إليه فهو معذور غير مأثوم ، وهو قول أكثر أصحاب الشافعي ونفر من أصحاب أبي حنيفة^(١) .

فأما الشافعي فقد اختلفت^(٢) ألفاظه في ذلك * والذي ينسبه إليه أكثر أصحابه هو ما حكيناه عنهم من أن الحق في واحد من الاجتهادات وإن كان كل واحد من المجتهدين معذوراً فيما يؤدي اجتهاده إليه ، والذي يحكيه عنه من يتصدر هذا الشأن من أصحابه ويعول على معرفته أن مذهبه في الفروع التي ليس لها إلا أصل واحد ، وهو الذي يسمى الطريقة الذي بها يثبت ذلك القياس الجلي قياس العلة والمعنى فالحق عنده في واحد منه دون ما خالفه . وأن الفروع التي تتجاوزها أصول كثيرة ويسمى الطريقة التي بها يثبت ذلك قياس غلبة الأشباه فإن كل مجتهد فيها مصيب وما يؤدي اجتهاده إليه حق^(٣) . وقد ذكرنا أمثلة القياسين فيما تقدم ، ونحكي من

اجتهاده ومرفوع عنه الإثم لقوله تعالى : ﴿ ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم ﴾ « وفي ٧٣/٥ « ومن تمادى في خطئه فهو فاسق » .
وهؤلاء أطلق عليهم إمام الحرمين في البرهان ١٣٢٠/٢ والغزالي في المنحول ص ٤٥٤ غلاة المخطئة .

(١) هذا قول المقتصد من المخطئة ، ونقله الباجي في إحكام الفصول ص ٧٠٧ عن جمهور أصحاب مالك وعن مالك لأن مالك قد قال عندما سئل عن الصحابة « مخطيء ومصيب » وقال الباجي : كل من لقيت من أصحاب الشافعي يقول : « إن الحق في واحد » ونقله عن معتزلة بغداد وارتضاه . ونقله السمرقندي في الميزان ص ٧٥٣ عن الماتريدي . ونقل عن أبي حنيفة قوله : « كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد » أي أنه مصيب في اجتهاده .

(٢) في المخطوطة (اختلف) .

* بداية اللوحة : ١٧٠ .

(٣) لم أجد من ذكر هذا التفصيل في قول الشافعي رحمه الله وانظر في ذلك : اللمع ص ٧٣ ونهاية السؤل مع البدخشي ٢٠٥/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٢ وروضة الناظر ص ٣٦٠ والمحصل ٤٧/٣/٢ وإرشاد الفحول ص ٢٦١ والمعتمد ٩٤٩/٢ شرح الكوكب المنير ٤٨٩/٤ وجمع الجوامع مع البناني ٣٨٩/٢ ، التقرير

كتبه ألفاظاً مصرحة في أن كل مجتهد مصيب في هذه الفروع فمن ذلك أنه قال في جواب من سأل عن قول النبي صلى الله عليه وعلى آله : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجزان وإن أخطأ فله أجر واحد »^(١) لو كان في الاجتهاد خطأ وصواب لم يجز أن يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ، لأن الثواب لا يكون فيما لا يسع ولا في الخطأ الموضوع ، ثم قال : لو كان فيه خطأ لكان أكثر أمره أن يغفر له ، فكيف يكون له ثواب على خطأ لا يسعه^(٢) .

وقال في كتاب إبطال الاستحسان سائلاً نفسه أفرأيت من يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يستقيم الاختلاف ، وإذا اختلفوا أيصيبون كلهم أو يخطئون أو بعضهم يخطئون وبعضهم مصيبون ؟ فأجاب بأنه لا يجوز على أحد منهم وإن اختلفوا إن كانوا من أهل الاجتهاد وذهبوا مذهباً محتملاً أن يقال إنه أخطأ لكن يقال لكل واحد منهم إنه أطاع فيما كلف وأصاب ، وأنه لم يكلف الغيب الذي لم

= والتحجير ٣/٣٠٥ ، التبصرة (٤٩٨) ، والابحاج ٣/٢٥٧ شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٨ ، المستصفى ص ٤٩٢ ، التمهيد لأبى الخطاب ٤/٣١٠ وإبطال الاستحسان مع الأم ٧/٤٧٤ . والرسالة ص ٤٧٨ وما بعدها وفيها تفصيل قريب من قول المصنف .

(١) الحديث متفق عليه من حديث عمرو بن العاص ومن حديث أبى هريرة . أخرجه البخارى في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم ٧٣٥٢ وينظر فتح البارى ١٣/٣١٨ . وأخرجه مسلم ٣/١٣٤٢ في كتاب الأفضية . وأحمد في المسند ٤/٢٠٤ وأبو داود في السنن ٤/٦ برقم (٣٥٧٤) وانظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع ص ٣٦٠ والابحاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٦٩ ونصب الراية ٤/٦٣ وتلخيص الحبير برقم (٢٠٧٢) .

(٢) ما ذكره المصنف موجود في الرسالة ص ٤٩٦ وما بعدها . ولكن المصنف فهم منه خلاف ظاهره . والكلام المشتبه ينبغى رد بعضه إلى بعض . فقال الشافعى بعد كلامه المنقول هنا : « فإذا فعل المجتهد فقد أصاب بالإتيان بما كلف وهو صواب عنده على الظاهر ولا يعلم الباطن إلا الله » وقال : « إن المختلفين في القبلة وإن أصابا بالاجتهاد لم يكونا مصيبين للعين أبداً » ثم ذكر أمثلة لتوضيح أن الحق عند الله واحد .

يطلع عليه^(١) .

ومنهم من ذهب إلى أن المجتهد إذا سلك طريقة الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد وفي المجتهد فيه ، وكل ما أدى اجتهاده إليه فهو حق لم يكلف سواه ، وهذا هو الصحيح من مذهب أبي حنيفة على ما يحكيه عنه من يحصل من أصحابه كالشيخ أبي الحسن رحمه الله في المتأخرين^(٢) ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبد الله وهو مذهب أبي الهذيل^(٣) وشيخنا أبي علي وأبي هاشم رحمهم الله وإن كانوا قد اختلفوا في وجه آخر وهو هل في هذه المسائل أشبه عند الله تعالى وإن لم يكن المجتهد قد كلف إصابته أولاً . فإن المحكى عن أبي حنيفة وأصحابه إن في كل واحد من هذه الأقاويل حكماً عند الله تعالى هو الأشبه ، وربما عبروا عنه بأن ذلك هو الصواب

(١) هذا الكلام موجود ما يقاربه في « إبطال الاستحسان » ٤٧٤/٧ . لكن المصنف نقل ما يحقق هواه فقبل سطرٍ مما نقله هنا قال الشافعي : « فإن قال قائل : رأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله ؟ قيل : لا يجوز فيه عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً ، لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد » . وقال بعدها : « فإن قيل : فيلزم أحدهما اسم الخطأ . قيل : أما فيما كلف فلا ، وأما خطأ عين البيت فنعم » .

(٢) قال السمرقندي في الميزان ص ٧٥٣ روى عن أبي حنيفة أنه قال : « كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد » ولذا اختلف أصحابه فيما ينسب إليه . وينبغي حمل عبارته على أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده لأنه فعل ما كلف به ولكن الحق عند الله واحد لا يتعدد ، وهذه العبارة الموهمة وأمثالها جعلت القاضي الباقلاني ينسب هذا القول أيضاً للشافعي ومالك فنسبه لمالك اعتماداً على قصته مع أبي جعفر المنصور في أن يحمل الناس على الموطأ فرفض قائلاً : « اترك الناس على ما هم عليه » مع أنه قد صرح لما سئل عن الصحابة بقوله : « مخطيء ومصيب » فالحق من مذاهب الأئمة الأربعة أن المصيب واحد .

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن الهذيل العبدى المعروف بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين كان رأساً في الاعتزال من الطبقة السادسة ، عاش أكثر من مائة سنة وتوفي سنة ٢٣٥ له ترجمة في تكملة الفهرست ومعجم المؤلفين ٢٤٩/١٠ ، الحور العين ص ٢٠٩

وهو الحق وإن لم يكلف المجتهد إصابته^(١) . والفرق بين هذا القول وبين قول من يقول إن الحق منها واحد غير معين من أصحاب الشافعي وغيرهم وإن هؤلاء عندهم أن المجتهد قد كلف إصابته إلا أنه إذا لم يصبه كان معذوراً أو كان مخطئاً خطأً صغيراً ، وعند القائلين بالأشبه إنه لم يكلف بته . ونحن نفرّد الكلام في هذه المسألة .

واعلم أن من يذهب إلى أن الحق في واحد^(٢) من هذه المسائل فإنه يسلك في ذلك طريقتين :

إحدهما : إن طريقة العقل تمنع من ورود التعبد بالأحكام المتضادة فيتعلق بالاحتجاج لما يذهب إليه بوجوه عقلية .

والثانية : إنَّ السمع قد دلَّ على أن هذه الأقاويل المختلفة لا يجوز أن يكون جميعها حقاً وأن الحق هو واحد منها . ونحن بعون الله نتكلم على الطريقتين ونشرح الكلام فيهما :

الكلام على الطريقة الأولى :

- (١) ذكر أبو اسحق الشيرازي في شرح اللمع ١٠٥٠/٢ أن مراد أبي حنيفة على ما قال أبو الحسن الكرخي من الأشبه أنه الحكم المطلوب وإن لم يكلف المجتهد إصابته . وبعضهم فسّر الأشبه بأن عند الله حكماً في الحادثة لو نصّ لما نصّ إلا عليه .
- (٢) تقدم نسبة هذا القول إلى أكثر الشافعية وبعض الحنفية وهو قول الإمام الشافعي . كما حققه الشيرازي وغيره وبه قال أبو اسحاق الاسفرائيني وأبو اسحاق الشيرازي وأبو علي الطبري وأبو الطيب الطبري . وهو مذهب مالك والليث وأبي بكر بن مجاهد وأبي بكر بن فورك . على ما في شرح اللمع . ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن أحمد وأصحابه وعن الأوزاعي واسحاق ابن راهوية والحاسبي وابن كلاب وارتضاه الآمدي وابن السبكي وناجح عنه الشوكاني وارتضاه الباجي في إحكام الفصول وفخر الدين الرازي في المحصول ٥١/٣/٢ .

من يسلك هذه الطريقة يتعلق بوجوه :

(الأول) : إنه لو جاز ورود التعبد بالأحكام المتضادة و جاز أن تكون جميع مذاهب المجتهدين في الفروع من اختلافها وتنافيها حقاً ، وأن يكون كل واحد منهم مصيباً فيما يذهب إليه لجاز ورود التعبد بمثله في أصول الشرائع وفي أصول الدين حتى يكون جميع ما اختلف فيه أهل القبلة فيما يتعلق بأصول الدين مع تباينها وأن يكون كل قائل بما أدى اجتهاده إليه فيها مصيباً على ما يذهب إليه عبيد الله بن الحسن العنبري^(١) ومن تابعه^(٢) ، فإذا كان ذلك لا يجوز في الأصول وكذلك في الفروع .

(الثاني) : أنه لو جاز ذلك لأدى إلى ورود التعبد بما يتضاد ويتنافى مثل أن يكون عين واحدة محللة محرمة ومباحة محظورة فيحل الأقدام عليها ويحرم أو يجب ولا يجوز ، وأن يكون الفرج الواحد محل وطؤه ويحرم بحسب اختلاف المجتهدين ، وهذا لا يحسن في الحكمة ويقبح ورود التكليف به .

(الثالث) : إن جواز ذلك يؤدي إلى أن يكون الله تعالى قد تعبد بما يفضى إلى التهارج والتنازع على وجه لا يكون للمكلفين إلى الانفصال منه سبيل ، لأن هذه الأحكام إذا تعلقت بحقوق يختلف الاجتهاد فيها فيكون اجتهاد زيد مؤدياً في مال

* بداية اللوحة : ١٧١ .

(١) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري ، أخرج له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة ، تولى قضاء البصرة بعد امتناع . توفي بالبصرة سنة ١٦٨ هـ . له ترجمة في : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ٩١ ، الخلاصة للخزرجي ١٩٠/٢ ، الإعلام ٣٤٦/٤ الكامل لابن الأثير ٧٠/٥ تهذيب التهذيب ٧/٧ .

(٢) من الذين تابعوا العنبري على قوله الجاحظ عمرو بن بحر الأديب المعتزلي ، وما روى عنه أشد مما نسب للعنبري حيث قال : « إن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم » أنظر إرشاد الفحول ص ٢٥٩ وروضة الناظر ص ٣٦٢ المستقصى ص ٤٨٧ ومنتبه ابن الحاجب ص ٢١١ والبناني على جمع الجوامع ٣٨٨/٢ والمحصل ٤١/٣/٢ والأحكام للآمدي ١٧٨/٤ .

مخصوص إلى أنه حق له دون غيره ، واجتهاد عمرو مؤدياً إلى أنه حق له على سبيل
الانفراد والمشاركة ، وكان كل واحد منهما مصيباً في اجتهاده ومسوغاً له في طلبه
والتصرف فيه حصل في ذلك من التهاجر ما ذكرناه ، وكذلك القول في المرأة إذا
أدى اجتهاد الزوج إلى أنها غير بائنة منه ولا تحل لغيره ، وأدى اجتهادها أو اجتهاد
غيرها إلى أنها قد بانت منه وأنها تحل لغيره فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد من الإيلاء
والكنائيات (١) .

(الرابع) : إنه لو جاز ذلك لجاز أن يبعث الله تعالى نبيين يدعو كل واحد
منهما إلى شريعة مخالفة للشريعة التي يدعو إليها الآخر .

فإن قلت يجوز ذلك ، أدى إلى أن يكون لمن بعث إليه النبي أن يخالفه ولا يقبل
منه ، وهذا ظاهر الفساد (٢) .

والذي يدل على أن الله تعالى يجوز أن يتعبد في الفروع الشرعية بالأحكام
المختلفة وأن كل واحد منها يصح أن يكون حقاً أن الوجه الذي لأجله حسن من
الله تعالى التعبد بها هو كونها مصالحة للمكلفين ، ولا يمتنع أن تختلف الأفعال في
باب المصالح في الأعيان والأشخاص كما لا يمتنع أن تختلف في الأوقات والأزمان

(١) ذكر هذه القضية أبو الحسين في المعتمد ٩٦٠/٢ والغزالي في المستصفى ص ٤٩٧
والآمدى في الأحكام ١٩٠/٤ وفخر الدين الرازي في المحصول ٨٨/٣/٢ وإمام
الحرمين في البرهان ١٣٢١/٢ والقضية أن الزوج شافعي وقال لزوجه الحنفية :
« أنت بائن » ثم راجعها . وهو يرى أن قوله أنت بائن لا يمنع من مراجعتها لأنها من
الكنائيات . والمرأة حنفية ترى أنها بائنة بقوله : « أنت بائن » فلا يحل له مراجعتها .
والحال أن كل منهما مجتهد مكلف بالعمل باجتهاده .

(٢) ذكر الآمدى دليلين من هذه الأدلة العقلية وأضاف إليها أربعة أخرى من أبرزها أن
الأمة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ، فلو كان كل واحد مصيباً فيما ذهب
إليه لم يكن للمناظرة فائدة . وأجاب الآمدى عن الأدلة العقلية الستة ثم قال :
والأقرب في ذلك أن يقال الأصل عدم التصويب ولم يدل الدليل على مخالفته إلا في
تصويب واحد غير معين للاجماع . أنظر إحكام الأحكام للآمدى ١٨٩/٤ - ١٩٢

فتكون مصلحة زيد متعلقة بفعل ومصلحة عمرو متعلقة بضده ، ولا يمتنع أيضاً أن تكون مصلحة زيد متعلقة بفعل في وقت مخصوص وتتعلق بضده في وقت آخر وإن لم^(١) تتعلق مصلحة به على وجه وتتعلق المفسدة به على وجه آخر في وقت واحد ، ورد^(٢) التعبد بالأفعال على هذه الطريقة بحسب المصالح ، إذ لا مانع يمنع من ذلك^(٣) ، لأن المتنافي في هذا الباب أن يرد التعبد بالحظر والإباحة والفعل واحد والوجه واحد والمكلف واحد والوقت واحد ، فأما مع تغاير المكلفين أو الوجهين أو الوقتين والمكلف واحد فالتنافي زائل ، ولا فصل بين من يمنع من تعلق المصالح بالأفعال على هذه الوجوه ويمنع من ورود التعبد بها وبين من يمنع من اختلاف المصالح في الشرائع جملة ويمنع من ورود النسخ فيها . وكل ما يُبطل مذهب اليهود في منعهم من وقوع النسخ في الشرائع عقلاً^(٤) فإنه يفسد به مذهب من يخالفنا في هذا الباب ونظائر ما جوزناه قد تقرّر في العقول وفي الشرع ، فأما في العقول فهو ما عرفناه من أن العقل قد يحسن * من زيد ويقبح من عمرو مثله ، وأن زيدا قد يجب عليه فعل ويجب على عمرو ضده . ألا ترى أن من غلب على

(١) (لم) زائدة ومفسدة للمعنى .

(٢) الصواب (فورد) .

(٣) كلام المصنف في هذا مبنى على قول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله . والصواب أن الأحكام لا تتغير بتغير الأشخاص والأحوال بحسب مصالح المكلفين . بل شرعت أصلاً لمصالح المكلفين ، ولكن الاعتبار للمصلحة الراجحة ولا توجد مصلحة محضة وقد يكون الحكم الواحد في الحالة الواحدة مصلحة لشخص مفسدة لشخص آخر .

(٤) نسب الآمدى في إحكام الأحكام ١١٥/٣ والأسنوى في نهاية السؤل ١٦٦/٢ القول بمنع جواز وقوع النسخ عقلاً للشعونية من اليهود . كما نسباً للعنانية من اليهود القول بجوازه عقلاً وامتناعه سمعاً . ونسب ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٣/٢ إلى العيسوية منهم جواز نسخ الشرائع عقلاً وسمعاً . ورد المعتزلة عليهم كما يظهر من المعتمد ٤٠١/١ يدور حول إثبات حسن نسخ الشرائع عقلاً بناء على القول بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين .

* بداية اللوحة : ١٧٢ .

ظنه أنه يصل إليه بالعودة في بعض المواضع تقع كإل يحصله أو علم يستفيده ، فإنه يحسن منه ذلك القعود ولو أن عمراً خشي من القعود في ذلك المكان بعينه ضرراً أو فوت نفع فإنه يقبح منه القعود فيه ، وإذا أمّل أحدهما في السفر إلى بلدٍ مخصوص دفع ضررٍ عن نفسه وجب ذلك عليه ، وأن أمّل الآخر ذلك بأن يسافر إلى بدل آخر كان ذلك هو الواجب عليه ، ونظائر هذا كثيرة ، لأن تصرف العقلاء أكثره يجرى على هذه الطريقة^(٢) .

فأما من طريق الشرع هو ما عرفناه من أن المضطر متعبد بخلاف ما تعبد به من ليس بمضطر ، والحائض متعبدة بخلاف ما تعبدت^(١) به الطاهر ، وكذلك المقيم والمسافر ، فقد بان بهذه الجملة أن ورود التعبد بما يذهب إليه جائز من جهة العقل^(٢) ، ولا مانع منه ، وقد بيّنا في باب جواز التعبد بالقياس أن التعبد بطريقة الظنون في الأحكام يصح ، فلذلك لم نعهده ههنا .

فإن قال قائل : إذا جاز أن يتعبد الله تعالى بهذه الأحكام المختلفة كتحریم شيء على واحد وتحليله للآخر ، فلم لا يجوز أن يتعبد أيضاً بمثل ذلك في الأفعال العقلية حتى يوجب على بعض المكلفين شكر المنعم وينهى عن ذلك بعضهم ، وأن يكلف بعضهم الإنصاف والعدل ويأمر بعضهم بالظلم والجور ، وأن يتعبد

(٢) لاشك أن تصرفات العباد في أمورهم الدنيوية مرتبة على غلبة ظن تحصيل المصلحة . ولكن الأصل في أحكام الله تعالى العنوم والشمول لجميع المكلفين والمصالح فيها أغلبية ليست قطعية لكل فرد . ولذا قياس أحكام الله على أعمال العباد الدنيوية قياس مع الفارق فهو باطل ، فلا تثبت به دعواه .

(١) في المخطوطة (تعبد) بدل (تعبدت) .

(٢) ما ذكره لا يثبت مراده ، لأن اختلاف حكم الحائض والطاهر ثابت لكل حائض ولكل طاهر ، وكذلك اختلاف أحكام المسافر والمقيم . ومدعاه أن كل مجتهد مصيب في الواقعة الواحدة . ثم الجواز عقلاً لا يثبت به قاعدة شرعية . وغاية ما يفيد الجواز عقلاً أنه لا يمنع منه إذا ورد الشرع به والعقل لا ينفرد بإثبات قواعد وأحكام شرعية .

بعضهم بأن يكذب في خبره ويتعبد بعضهم بالصدق .

قيل له : الفرق بين الموضعين ظاهر ، وهو أن وجه حسن ما حسن من هذه الأفعال ووجوب ما وجب منها وقبح القبيح صفات تخصها مثل كون الإنصاف إنصافاً والصدق صدقاً والظلم ظلماً والكذب كذباً لا ما يتعلق بمصالح المكلفين ، والتعبد إنما ورد بها على الحد الذي ورد لكونها على هذه الصفات ، فلا يجوز اختلاف التعبد بها مع كونها على هذه الصفات ، وليس هكذا الأحكام الشرعية ، لأن ما لأجله ورد^(١) التعبد بها وهو المصالح يجوز اختلافها فيختلف التعبد بحسب اختلافها ، ولهذا جاز اختلاف شرائع الأنبياء في هذه الأفعال ووقوع النسخ فيها ولم يجب قياساً على ذلك أن يجوز اختلاف شرائع الأنبياء في هذه الأفعال العقلية حتى يكون من شريعة بعضهم الدعاء إلى الكذب والأمر بالظلم ، ولم يجر وقوع النسخ فيها . وهذا يبين فساد ما سأل عنه السائل .

فإن قال : ما أنكرتم أن يلزمكم على الأصل الذي اعتمدتموه أن يجوز التعبد في معرفة الله تعالى وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز حتى يكون التعبد اعتقاد التوحيد والعدل^(٢) متوجهاً إلى بعض المكلفين دون بعض لأن وجه تكليف ذلك هو المصالح عندهم ، والمصالح لا يمتنع اختلافها على ما ذكرتم .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن وجه تكليف معرفة الله تعالى وإن كان ما يتعلق بها من اللطف والمصلحة للمكلفين فقد دلت الدلالة على أن^(٣) ألطافهم في هذا الباب لا تتغير ، وأن الوجه الذي لأجله كان ذلك مصلحة ولطفاً لا يجوز من طريق العقول تغيره واختلاف أحوال المكلفين فيه .

(١) في المخطوطة (ورود) .

(٢) بنوا أصلهم في العدل على معتقدهم أنه يجب على الله سبحانه رعاية الحكمة في أفعاله

وفعل الأصلح للمكلفين . وبنوا معتقدهم في التوحيد على نفي الصفات القديمة .

أنظر معتقدهم المواقف ص ٤١٥ وما بعدها .

(٣) (أن) زيادة من المحقق لحاجة العبارة إليها .

فإن قال : لِمَ لا يجوز أن يكون سبيل هذه الفروع سبيل ما ذكرتم في أن
ألطف المكلفين فيها لا تتغير ؟

قيل له : الأصل في الألفاظ والمصالح أنها يجوز تغير الحال فيها ، لأن ما يكون
داعياً لزيد إلى اختيار فعله لا يمنع أن لا يكون داعياً لعمرو إلى مثل ذلك ، وإنما
نحكم في بعضها بأنه لا يتغير إذا دلت الدلالة عليه عقلاً أو سمعاً ، فإذا لم تدل
الدلالة في هذه الفروع على ذلك وجب أن يكون حكمها ما اقتضاه العقل من
اختلاف مصالح المكلفين فيها^(١) كما جاز اختلاف مصالحهم في شرائع الأنبياء
عليهم السلام .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون السمع دليلاً على^(٢) أن المصلحة لا تختلف
فيها * .

قيل له : كلامنا في هذا الفصل إنما هو في أن نبين جواز اختلافها من جهة
العقل ، وأن ورود التعبد بالمختلف منها جائز ، فأما ما سألت عنه فإنه يتعلق
بالكلام في طريقة السمع ، ونحن نكشف الكلام فيها بعون الله .

والجواب عن الوجه الأول^(٣) : إن الأصول التي هي أصول الشرائع ، فإن
ورود التعبد فيها بالأحكام المختلفة على وجه يكون كل مجتهد فيها مصيباً كما نقوله
في الفروع لم يكن ممتنعاً في العقل^(٤) ، وأن كان لا بدّ فيها من أصول معلومة من

(١) اختلاف مصالح المكلفين لا يقتضى تشريع أحكام لكل مكلف بحسب مصلحته
واختلاف شرائع الأنبياء وإن كان الغرض منه مراعاة مصالح المكلفين لا يلزم منه
جواز اختلاف الأحكام الشرعية في الملة الواحدة لتحقيق مصالح المكلفين كل على
انفراد بل وضعت لتحقيق لمعظم المكلفين مصالحهم .

* بداية اللوحة : ١٧٣ .

(٢) (دل) زيادة من المحقق .

(٣) هذه الأجوبة عن أدلة من قال إن المصيب واحد العقلية .

(٤) قوله : « لم يكن ممتنعاً في العقل » يناقض ما ذكره من عدم الجواز فيها قبل صفحتين
إلا إذا كان من التسليم جدلاً .

طريق السمع يصح القياس عندها ، لأن التعبد بالفروع من طريق الاجتهاد وغالب الظن لا يصح إلا على هذا الحد ، إلا أن الدلالة قد دلت في جميع أصول الشرائع أن التعبد فيها قد ورد بطريق العلم دون غالب الظن وأن الحق في واحدٍ منها دون ما سواه . وأما الأصول التي هي المذاهب وأصول الدين فإنما لم يجوز أن يكون الحق منها إلا واحداً دون ما خالفه ، لأن هذه الأصول إنما ورد التعبد فيها بالاعتقادات التي هي العلوم ، وأن يعلم كون المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو عليها ، والمعلوم لا يصح أن يكون في نفسه على صفتين متنافيتين ، فإذا كان مختصاً بصفةٍ مخصوصة ، فاعتقاد من يعتقد أنه ليس عليها أو أنه على خلافها يكون جهلاً وخبره بذلك عنه يكون كذباً ، ولا يجوز ورود التعبد بالجهل والكذب . مثال ذلك أن الله تعالى إذا كان واحداً لا يشبهه شيء فمذهب من يعتقد أن له مثلاً في كونه قديماً أو أنه مُشبهٌ للأجسام أو الأعراض لا بد أن يكون جهلاً فيما يرجع إلى الاعتقاد ، وكذباً فيما يرجع إلى الخبر ، وإذا كان لا يجوز عليه الظلم فمذهب من يضيفه إليه لا بد من أن يكون جهلاً ، وكذلك جميع ما يتصل بالتوحيد والعدل وسائر الأصول ، فقد ثبت بهذه الجملة أن الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحداً ، وأن المذاهب المختلفة في ذلك لا يصح أن يكون جميعها حقاً^(١) ، وليس هكذا الشرعيات لما قدمناه من أن التعبد فيها إنما يتناول أفعالاً لا يجوز أن تتغير من حُسن إلى قبح ومن وجوب إلى حظر بحسب المصالح ، واختلافها واختلاف أحوال المكلفين في الوقت الواحد والأوقات واختلاف حال الواحد بتغير الأوقات . ولا يمتنع أيضاً تعبد الواحد بالمتنافي منها على سبيل التخيير ، كما يجوز اختلافها في ما يتعلق بسائر المنافع والمضار من طريق العادات ، وأيضاً فلو جاز التعبد في أصول الدين بالمذاهب المختلفة لجاز ذلك في الأديان الخارجية عن مذهب أهل القبلة حتى يجوز أن تكون

(١) إثباته لكون الحق في مسائل أصول الدين واحداً بما ذكره ، بناء على أن مسائل العقائد ثابتة من طريق العلم والقطع لا يُسَلَّم له ، لأن بعض العقائد ثابتة بأخبار الآحاد .

مذاهب أهل الإلحاد والبراهمة واليهود والنصارى حقاً إذا أدى اجتهاد المجتهد إليها فإذا لم تجز أن تكون هذه المذاهب جارية مجرى الفروع في كون جميعها حقاً ، فكذلك مذاهب أهل القبلة ولا فصل إلا ما بيناه^(١) ، ولا يمكن أن يقال إن الله تعالى قد أقام الدلالة على فساد هذه المذاهب على سبيل القطع ، والاجتهاد الذي يؤدي إلى خلافها يجب أن يكون فاسداً ، لأن مذاهب أهل القبلة أيضاً قد أقام الله تعالى الدلالة على الحق منها ، فالاجتهاد الذي يؤدي إلى خلافه يجب أن يكون فاسداً ، ولا يمكن أن يقال أن بين الموضوعين فصلاً ، لأن أهل القبلة يرجعون في تصحيح مذاهبهم على اختلافها إلى الكتاب السنة ، وليس هكذا سبيل من يخالفهم لأن من سبيل الكتاب والسنة أن يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل ، فلا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل^(٢) . ومنه^(٣) إذا كان دليل العقل إنما يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه وجب القطع على كونه حقاً دون ما سواه ، ونحن نحمل الكتاب والسنة * على موافقته ، لأن تجويز خلافه يفسد طريق العلم بصحة الكتاب والسنة ، ولا يجوز أن يقتضى الكتاب والسنة صحة ما يوجب صحته بطلان العلم بصحتهما ويمنع من كونهما حجة ، وبطل بما بيناه قول من يقول إن في جعل الله تعالى بعض الكتاب متشابهاً دلالة على أنه أراد هذه المذاهب

(١) قياس الاختلاف بين أهل القبلة في بعض المسائل الاعتقادية على مذاهب أهل الإلحاد كالبراهمة واليهود والنصارى قياس مع الفارق . فالمقيس عليه قد ثبت فيه الحكم بطريق قطعي وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ وأنت تثبت الآن قاعدة لمسائل العقائد بالقياس ، والقياس ظني إن صح .

(٢) كون الكتاب والسنة مرتبين على ما يقتضيه العقل ، ولا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل دعوى عريضة تحتاج إلى إثبات . فكثير من أحكام العقيدة الثابتة بالنصوص الشرعية ما على المسلم إلا أن يسلم بها لأن العقل مداه محدود وأفق ضيق فلا يمكن تحكيمه والتعويل عليه إلا في حدود له القدرة على إدراكها ، ولهذا السبب أنكر المعتزلة صفات الباري جلّ وعلا جرياً خلف عقولهم التي أورثتهم الثبور .

(٣) في المخطوطة (منه) بدون الواو .

* بداية اللوحة : ١٧٤ .

المختلفة لأن من حق المتشابه أن يحمل على موافقة دليل العقل^(١) ، ونقطع على أن الله تعالى إنما أراد به ذلك ولم يرد خلافه ، وإنما جعل بعض الكتاب متشابهاً لتعلق المصلحة بذلك على ما بينه شيوخنا في غير موضع .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون التعبد في هذه الأصول إنما ورد بالظنون والاعتقادات دون العلوم التي تقتضى القطع وكل ما يقتضيه غالب الظن منها ويؤدى اجتهاد المجتهد إليه يكون حقاً ؟

فالجواب : إن الظن إنما يكون له حكم ويحسن ورود التعبد به في الأمر الذي لا يكون إلى العلم به سبيل ، ولهذا لا يحسن من العاقل أن يعمل على موجب الظن في أمرٍ يتمكن من العلم به في متصرفاته التي تتعلق بالمنافع والمضار ، وأيضاً فإن اعتقاد ما لا يؤمن كونه جهلاً قبيح كقبح الجهل ، ولا يجوز أن يتعبد الله تعالى الإنسان بالاعتقاد الذي لا يؤمن كونه جهلاً والاعتقاد الذي ليس بعلم لا يؤمن المعتقد كونه جهلاً ، وأيضاً فإن جاز هذا في مذاهب أهل القبلة لجاز أيضاً في مذاهب مخالفهم ، وهذا ظاهر الفساد^(٢) .

والجواب عن الثاني : إن من تعلق بذلك إنما تعلق به من حيث لم يعلم كيفية تعلق التحريم والتحليل وما يجرى مجراهما بما يتعلق به ، فقد زروا أن العين هي المحللة والحرمة ، وقالوا إن اختلاف المجتهدين في تحليلها وتحريمها يؤدي إلى كونها محللة محرمة إذا كان كل واحد منهما حقاً ، وليس الأمر كما ظنوه ، لأن التحليل والتحريم لا يتناولان العين وإنما يتناولان أفعالنا فيها^(٣) ، فإذا اختلف اجتهاد

(١) هذا دليل صارخ على أن المعتزلة تجعل العقل مسيطراً على النص بحيث إذا تعارضتا ينبغي حمل الكتاب والسنة على موافقة العقل .

(٢) وبهذا الأسلوب نفى جمع من المعتزلة حجية خبر الواحد حتى في العبادات والفروع معتمدين على تقبيح العقل وتحسينه وهو أصل فاسد عند جماهير المسلمين .

(٣) هذا ما عليه جماهير الأصوليين والفقهاء ، ولم أر فيما اطلعت عليه من يقول إن الحرم والمحلل هو عين الشيء . لأن الحل والحرمة حكم لأفعال المكلفين . وإنما تضاف الحل والحرمة للأعيان على سبيل التجوز وقد ورد القرآن بذلك .

المجتهدين في التحليل والتحريم^(١) فما يتعلق به التحليل فهو فعل أحدهما ، وما يتعلق به التحريم هو فعل الآخر ، وكذلك إذا أدى اجتهاد أحدهما إلى تحليلها في وقت وإلى تحريمها في وقت آخر والفعل الذي تعلق به التحليل في أحد الوقتين غير الفعل الذي تعلق به التحريم في الوقت الآخر ، وكذلك إذا تساوى اجتهاده فيهما على مذهب من يجوز ذلك^(٢) فإنه يكون مخيراً فيهما ، فيتعين عليه أحدهما بحسب اختياره دون الآخر ، وكذلك القول في الوجوب وخلافه ، وهذا يبين سقوط قولهم إن القول بما يذهب إليه يؤدي إلى أن يكون شيئاً واحداً محلاً محرماً وواجباً قبيحاً وما يجري مجرى ذلك ، وأيضاً فقد ثبت أن الميتة محللة لمن يضطر إليها محرمة على من ليس بمضطر ، ولو كان ما ألزمتنا صحيحاً للزمهم أن تكون الميتة محللة محرمة ، ولا انفصال عن ذلك إلا بما بيناه .

والجواب عن الثالث : إن ما ذكره إنما كان يلزم لو لم يكن عند اختلاف الاجتهاد في الحقوق مخلص من التنازع ولم يكن يصدر في الشرع ما يوجب رد^(٣) الفرع إليه والتمسك به انقطاع الخصومات .

فإن قيل : وما ذلك ؟ فالجواب أنه من وجوه :

منها : الرجوع إلى المصالحة والتراضى إن كان الحق مما يصح فيه ذلك .

ومنها : الرجوع إلى الحاكم والانقياد لما يوجبه حكمه .

ومنها : الرجوع إلى حكم يرضى به الخصمان إن لم يكن حاكم .

ومنها : الرجوع إلى مفتٍ تلتزم فتياه ويعمل عليه

فإن قيل : فما قولكم في المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى حكم ، والحاكم يحكم عليه بخلافه

(١) في متن المخطوطة (فيما) وفي الهامش كتب الناسخ (أظنه فما) .

(٢) عقد المصنف لذلك مسألة بعد مسألتين من هذه المسألة ، ونسب القول بجواز التساوى لأبي علي وأبي هاشم ، وهو المروى عن أبي الهذيل وعبيد الله بن الحسن

العنبري .
(٣) (رد) إضافة من المحقق لتوقف سلامة العبارة عليها .

فإن قلتم يتمسك باجتهاده فالنزاع باقٍ وإن قلتم يترك اجتهاده ويأخذ بحكم الحاكم * فهذا بخلاف قولكم إن المجتهد لا يجوز له ترك اجتهاده لاجتهاد غيره ، ويؤدى أيضاً أن المجتهد قد لزمه التقليد .

فالجواب : إن المجتهد إنما كُلف العمل باجتهاده فيما يخصه دون ما يتعدى إلى حق الغير ، لأنه لا يجوز أن يلزم الغير اجتهاده ، وإنما يسوغ هذا للحاكم فقط من حيث نُصب لرفع الخصومات ، وإذا ثبت هذا وكان الحكم الذى أدى اجتهاد المجتهدين فيه إلى خلاف حكم الحاكم ليس مما يخصه ، بل يتعلق بحق للغير لم يكن لاجتهاده تأثير فيه ، ويكون وجوده بمنزلة أن لا يوجد ويلزمه الأخذ بما يحكم به الحاكم ويكون سبيل اجتهاده فى هذا الباب سبيل الاجتهاد الذى يمنع منه النص أو الاجماع فى أنه لا تأثير له .

فإن قيل : فما قولكم إذا أدى اجتهاد المجتهد فى المرأة إلى أنها مباحة وأن حكم الزوجية لم ينقطع بينهما بما تلفظ به ، أو أنها محرمة عليه وأن الزوجية قد انقطعت بينهما ، وحكم الحاكم عليه بخلاف ما أدى اجتهاده إليه من التحليل أو التحريم .

فالجواب : إن أداه^(١) اجتهاده إلى التحليل والحاكم يحكم عليه بالتحريم ، فلا خلاف فى أن الواجب عليه هو التحريم الذى حكم به الحاكم ، ولا يجوز له استباحة وطئها ، فإن حكم الحاكم عليه بالأخف واجتهاده يؤدى إلى الأشد مثل أن يحكم بتحليلها واجتهاده يؤدى إلى التحريم ، أو بأن المال له دون غيره إذا كان جداً واجتهاده يؤدى إلى أن أخوا الميت يقاسمه^(٢) فقد اختلفوا فى ذلك ، فمن العلماء من

* بداية اللوحة : ١٧٥

- (١) (أداه) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .
- (٢) توريث الجد مع الأخوة لم يرد فيه نص صريح من الكتاب أو السنة كانوا يتخرجون من الافتاء فيها لأن مرجعها للاجتهاد . وذهب أبو حنيفة ورواية عن أحمد وبعض الشافعية إلى أن الجد يسقط للإخوة . وذهب زيد وعلى وابن مسعود ومالك والشافعية وأبو يوسف ومحمد بن الحسن والأصح من مذهب أحمد إلى توريث الأخوة مع الجد . أنظر ذلك فى : الانصاف ٣٠٥/٧ حاشية ابن عابدين ٤٩٣/٥ والمهذب للشيرازى ٣٢/٢ والمغنى ٦٤/٧ الفوائد الشنشورية ص ١٣٠ .

سوى بين هذا وبين الأول ، وقال الحكم في الحادثة ما يحكم به الحاكم فسييله أن يتمسك به ولا يعتد باجتهاده ، ومنهم من قال : الواجب عليه أن يأخذ بالأشد الذي يؤدي اجتهاده إليه ، لأن له في الأصل أن يترك حقه فلا يلزمه أن يتبع اجتهاد الحاكم في استفتاء ماله تركه . إلا ترى أن له أن يطأ زوجته وله أن يقاسم غيره ماله وإن أدى اجتهاده إلى ذلك وجب أن يعمل به .

فإن قيل : فإذا حكم الحاكم بتحليلها وهو يرى التحريم ما الذي يلزمه على المذهب الثاني .

فالجواب : إن الزوج يلزمه الامتناع وللمرأة أن تلتمس الوطء .

فإن قيل : فقد عادت الحالة إلى التهاجر .

فالجواب : إنه ليس الأمر كذلك لأن الزوج إذا تمكن من الكف فالتماس المرأة ما تلتسمه لا يضره ، وإن قهر على ذلك وأمكن هذا فما يقع منه على سبيل الإكراه لا حكم له^(١) ، فأما ما يتبع حكم الحاكم بالتحليل من الحقوق سوى الوطء فعليه أن يبذله لما بيناه من أن حق الغير لا يبد من أن يتبع فيه الحكم .

فإن قيل : فما قولكم إذا كان الزوج هو الحاكم ؟ .

فالجواب : إن الواجب عليه أن يرجع في ذلك إلى حاكم آخر أو حكم يُنصبه كما يفعل ذلك في سائر الخصومات التي تتوجه .

فإن قيل : فما قولكم إذا اعتدل^(٢) اجتهاد الحاكم في التحليل والتحريم على مذهب من يجوز ذلك ؟ .

(١) ذهب العلماء إلى أن الإكراه على الوطء بالنسبة للرجل غير متصور ، لأن الانتشار لا

يتم إلا بميل ورغبة بعكس إكراه المرأة على الوطء ، فإنه متصور وقوعه .

(٢) في المخطوطة (اعتدل) .

فالجواب : إنه إذا كان كذلك ، فالواجب عليه أن يحكم بأحدهما دون الآخر وأن لا يخيّر الخصمين فيهما ، لأنه إنما نُصِب لرفع الخصومات ، وليس سبيله في هذا الباب سبيل المفتى .

فإن قيل : فما قولكم إذا حكم بأحد الحكمين في الحادثة ، ثم ارتفعوا إليه ثانياً فيما يقتضى التخيير عنده ؟ .

فالجواب : إن ما حكم فيه بالأول لا يحكم فيه بعينه بخلافه ، لأنه لا يجوز له أن ينقض ما حكم به ، ويجوز أن يحكم فيه بخلافه كما يفعل ذلك فيما تغيّر اجتهاده فيه . وقد ألزمهم شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على قولهم أن تجوز ورود التعبد بهذه الأحكام * المختلفة يؤدي إلى التهارج وجوها لا انفصال لهم عنها .

منها : إن رجلين لو اضطررا إلى أكل الميتة وحصل لهما القدر الذى لا يكفى إلاً أحدهما ما الذى يجب عليهما ؟ فإن قالوا الواجب على أحدهما أن يمكن الآخر منه وإن تلف بترك أكلة ، فليس أحدهما بأن يتلف نفسه لأجل الآخر بأولى من صاحبه ، وإن قالوا الواجب على كل واحد منهما أن يغالب الآخر عليه فقد أجازوا التعبد فيما يؤدي إلى التنازع^(١) .

ومنها : إن داراً لو ملكها رجلان وحصل أحدهما في داخلها وحصل الآخر في خارجها والباب لا يتسع إلاً أحدهما وخاف من في داخلها أن يقتله معترض لقتله ولا سبيل له إلى التخلص منه إلا بالخروج منها ، ومن هو في خارجها قد خاف مثل ذلك ولا سبيل له إلى التخلص إلا بدخولها في تلك الحال ما الذى يجب عليهما ؟ .

ومنها : إن فريقين لو لقي أحدهما الآخر وكل واحدٍ منهما يظن في صاحبه أنه

* بداية اللوحة : ١٧٦ .

(١) لا بد وأن يكون أحد الرجلين أحق من الآخر بوجه من وجوه الترجيح في الملك ، وعلى فرض التساوى فقد ندب الشارع إلى الإيثار ، وقد طبقه الصحابة فعلاً في معركة أحد حيث كان يحيل الساقى على غيره حتى فارقوا الحياة جميعاً .

حرقى مباح الدم يغلب على ظنه أنه إن توقف عليه واشتغل بمساءلته قتله ما الذى
يجب عليهما^(١) ؟ .

والجواب عن الرابع : إن القبول من كل واحدٍ من النبيين يكون جائزاً على
سبيل التخيير^(٢) ، كما يجوز للعامة أن يقبل من كل واحدٍ من المجتهدين على سبيل
التخيير ، ولا يلزم على ذلك أن يكون المبعوث قد خالف من بعث إليه ، لأن كل
واحدٍ من النبيين إذا كانت الحال هذه إنما يدعو من يدعو إلى شريعته على شرط
من يختار القبول منه دون النبي الآخر ، كما يفتى كل واحدٍ من المجتهدين من
يستفتيه على هذا الشرط ، وإذا كان الدعاء مشروطاً بذلك لم يوجب عدول
المبعوث إليه إلى قبول شريعة أحدهما دون الآخر مخالفتة له .

فإن قيل : يلزمكم على هذا أن تجوزوا أن يكون كل واحدٍ من النبيين متعبداً
بالشريعة التى يدعو صاحبها إليها دون شريعته فيكون تبعده متعلقاً بخلاف ما
يدعو إليه .

فالجواب : إن ذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع فى النبي الواحد أن يكون مخصوصاً
من دون أمته بشرائع كثيرة ، وإذا جاز هذا من جهة العقل فى البعض جاز
فى الكل .

الكلام فى الطريقة الثانية :

من يسلك طريقة السمع من مخالفينا فى هذه المسألة فإنه يتعلق بوجوه :

(١) ما ظنه إلزاماً من شيخه أبى عبد الله إنما هو أحاجى وفرضيان لا يليق بالعلماء
ذكرها .

(٢) قول المصنف بالتخيير بين إتباع النبيين يعارضه قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ
النَّبِيِّينَ لَمَّا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمِهِ ، ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ
وَلَتَنْصُرُنَّهُ ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه أبو يعلى فى مسنده : « والله لو
كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعنى »

(الأول) (١) : قول الله تعالى : ﴿ وداود وسليمان إذ يحكما في الحرث ﴾ إلى قوله ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ (٢) قالوا : فلو لم يكن الحق أحد الحكمين دون الآخر وهو ما حكم به سليمان لكان لا فائدة في قوله : ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ ، لأن ما حكم به داود كان يجب أن يكون على قولكم مشاركاً لما حكم به سليمان في أنه من قبل الله تعالى (٣) .

(الثاني) : قوله تعالى : ﴿ أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ (٤) وقوله : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ﴾ (٥) وقوله : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾ (٦) وما يجرى مجراها من الآيات التي تضمنت ذكر الاختلاف والتفرق ، وقد ذكرنا جملة منها في مسألة إثبات القياس .

قالوا : فقد دلت هذه الآيات على أن جميع ما اختلف فيه لا يجوز أن يكون حقاً . وقوله تعالى : ﴿ فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تنفء إلى أمر الله ﴾ (٧) قالوا : قدّم إحدى الطائفتين المختلفتين ونسبها إلى البغى ، فدل ذلك على أن الحق مع أحد المختلفين دون الآخر .

(الثالث) : قوله صلى الله عليه (وسلم) : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله

(١) رقت هذه الوجوه لتناسب مع أجوبتها التي جاءت مرقمة .

(٢) [الأنبياء : ٧٨ ، ٧٩] .

(٣) قصة حكم داود وسليمان : أن غنماً لرجل تسللت ليلاً إلى كرم رجل آخر فأهلكت عناقيده فقاضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم ، فكان في المجلس سليمان فقال : غير هذا يانبي الله . قال : وماذا ؟ قال : تدفع الكرم إلى صاحب الغنم فيقوم عليه حتى يعود كما كان وتدفع الغنم إلى صاحب الكرم فيصيب منها ، حتى إذا كان الكرم كما كان دفعت الكرم إلى صاحبه ودفعت الغنم إلى صاحبها فاستصوب داود حكم سليمان وقضى به « انظر تفسير المارودي ٥٠/٣ وزاد المسير ٣٧١/٥ .

(٤) [الشورى : ١٣] .

(٥) [آل عمران : ١٠٣] .

(٦) [الحجرات : ٩] .

(٧) [النساء : ٨٢] .

أجران وإن أخطأ فله أجر واحد» وقوله لعقبة بن عامر : « احكم فإنك إن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة واحدة »^(١) قالوا : فدُلّ الخبر على أن المجتهد قد يخطئ كما يصيب وعلى فساد * قولكم إن كل مجتهد مصيب

(الرابع) : إن حكم الله تعالى في الجد لا يخلو من أن يكون انفراده بالمال أو مقاسمته الأخ أو هما جميعاً ، فإن كان أحدهما فهو الذي نذهب إليه ، وإن كانا جميعاً فنتعين أحدهما لا يصح إلا بحكم الحاكم وما يجرى مجراه ، وهذا يقتضى أن يكون المال الذي هو التركة مستحقاً بحكم الحاكم لا من جهة الإرث ، وهذا مخالف للاجماع . والذي يدل على أن كل واحد من المجتهدين قد أدى ما كلف إذا استوفى شروط الاجتهاد وأن ما أدى اجتهاده إليه فهو حق ما قد علما من اختلاف الصحابة في أحكام كثيرة تتعلق بالمواريث وبالطلاق والإيلاء وغيرها من اتفاقهم على تصويب بعضهم لبعض فيما اختاره وذهب إليه ، وترك بعضهم الإنكار على البعض فيما وقع الخلاف فيه ، فلو لم يكن كل واحد منهم مصيباً فيما قال به ولم يكن ما اختاره حقاً وصواباً وكانوا متفقين على الخطأ من حيث قال بعضهم بما هو خطأ واعتقده وترك الباؤون إنكاره^(٢) . وفي علمنا بأن إجماعهم على الخطأ لا يجوز دلالة على صحة ما قلناه .

(١) الحديث ورد فيه أن المأمور بالحكم هو عقبة ومرة أخرى عمرو بن العاص : أخرجه الحاكم في المستدرک ٨٨/٤ وقال صحيح الإسناد ورده الذهبي بتضعيف فرج ابن فضالة . وأخرجه أحمد في المسند ٢٠٥/٤ والدارقطني برقم ٢٠٣/٤ وأخرجه أحمد أيضاً في المسند ١٨٧/٢ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٩٥/٤ رجاله رجال الصحيح إلى عقبة . وتعقبه الألباني في إرواء الغليل ٢٢٥/٨ بأنه واهم . وأخرجه عبد بن حميد في مسنده برقم (٢٩٢) وضعفه ابن حجر في التلخيص ١٨٠/٤ برقم (٢٠٧٢) . وانظر المعبر للزركشي ص ٢٤٥ .

* بداية اللوحة : ١٧٧ .

(٢) هذا لا يعد إجماعاً على الصحيح عند الشافعي وطائفة من العلماء ، لأن السكوت عن الإنكار في المجتهدات ليس دليلاً على صحتها ولا إجماعاً عليها . وقال الشافعي قولته المشهورة : « لا ينسب لساكت قول » .

فإن قيل : ما الذى تريدونه بقولكم إن بعضهم كان يصوب بعضاً فيما خالفه فيه وقد علمنا أن كل واحد منهم إنما يصوب نفسه دون مخالفه .

فالجواب : إن معنى قولنا إن بعضهم كان يصوب بعضاً أنه كان يعتقد فيه أن له أن يتمسك بما اختاره ولا ينكر عليه مخالفته .

فإن قال قائل : من أين لكم ما ادعيتموه من تصويب بعضهم لبعض فيما وقع الخلاف فيه ولا يمكنكم إثبات التصويب نقلاً ؟ .

قيل له : لم ندع أننا قد عرفنا تصويب بعضهم لبعض من طريق القول فيحتاج فيه إلى نقل القول ، وليس طريق إثبات التصويب كله النقل إذا ثبت التصويب من طريق الأحوال ، والأمارات كانت دلالتها أقوى من دلالة القول ، لأن القول يدخله الاحتمال ، والأحوال والأمارات لا يعترضها ذلك .

فإن قال : فما تلك الأحوال والأمارات ؟

قيل له : وجوه كثيرة .

منها : إنا قد علمنا من حال كل واحد منهم أنه لم يكن يظهر فيه من خالفه في هذه الأحكام وأنه لا يحل له أن يفتى ، وأن المستفتى محرم عليه الرجوع إليه والأخذ بفتيه ، كما يعلم أنهم وإن اختلفوا في القراءات فإن كل واحد منهم لم يكن يظهر أن من خالفه فيها لا يحل له أن يقرأ بما قرأ به وأن اختياره للحرف التى اختارها منكر لا يحل لأحد أن يتابعه عليها ، وهذا يكشف عن صحة ماقلناه من تصويب كل واحد منهم لصاحبه فيما اختاره^(١) ، لأن التخطئة تنافى هذه الطريقة .

فإن قيل : بماذا علمتم ما ذكرتموه ؟ فالجواب : إن ذلك معلوم من جهة الأخبار المتواترة كما يعلم عن بعضهم أنه لم يترأ من بعض من وقوع الخلاف في

(١) جعل ترك الإنكار على المخالف دليلاً على تصويب الكل وادعاء أنه أقوى من دلالة القول فيه مكابره لا تقرها بدهيات العقول .

هذه المسائل ، ولم ينسبه بأنه قد أتى بما يقطع العصمة ويوجب خلع ربة الإسلام وكما يعلم أنهم عند الخلاف في تدابير الحروب لم يتبرأ بعضهم من بعض .

ومنها : إن فيهم من ولى الحكم والإمارة من علم من حاله أنه يخالفه في كثير من هذه المسائل وأن الجماعة كانت ترضى بذلك فلا تنكره ، فلو لم يكونوا متفقين على التصويب لما جاز أن يفعل ذلك من فعله وأن يتفقوا عليه ، لأنه يقتضى إطباقهم على المقارة على الخطأ .

ومنها : إن فيهم من حكم بأحكام ثم رجع عنها ولم يتبعها لنقض ولا طولب بنقضها ، وفيهم من ولى وهو مخالف لمن تقدمه في كثير مما حكم به فلم ينقضه ورضيت الجماعة بذلك ، وهذا لا يصح إلا مع التصويب وترك التخطئة .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكونوا إنما تركوا الإنكار على المخالف ولم يُظهر تخطئته لأنهم جوزوا أن يكون خطؤه فيما ذهب إليه صغيراً .

قيل له : هذا لا يصح ، لأن الصغائر كالكبائر في وجوب إنكارها وإظهار تخطئة المقدم عليها كما أنها مشاركة لها في القبح وفي كونها معصية ، وما من معصية إلا وقد ثبت وجوب إنكارها * بالشرع .

فإن قال : فقد روى عنه الإنكار والتخطئة حتى دعا بعضهم من خالفه إلى المباهلة^(١) وأظهر بعضهم تخويف من يخالفه بالله كما روى عن ابن عباس في العول^(٢) ، وفيما قاله في زيد بن ثابت في الجد^(٣) وأن بعضهم قد نسب من

* بداية اللوحة ١٧٨ .

(١) المباهلة معناها الملاعبة . ومنه قوله تعالى : ﴿ ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على

الكاذبين ﴾ انظر مختار الصحاح ص ٦٧ والمصباح المنير ١/٦٤ .

(٢) العول عند الفرضيين أن تزيد سهام المسألة عن أصلها زيادة يترتب عليها نقص

أنصاء الورثة . ما روى عن ابن عباس أخرجه الحاكم في المستدرک ٤/٣٤٠ وقال :

صحيح على شرط مسلم وأقره الذهبي .

(٣) ما قاله ابن عباس في زيد بن ثابت في توريث الجد أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان

العلم وفضله ١٠٧/٢ وأخرجه السيوطي في الدر المنثور ٢/٢١٩ والدارمي ٢/٣٥٦ .

خالفه إلى أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم) كما روى عن عائشة في أمر زيد بن أرقم (١) .

قيل له : قد بينا في مسألة القياس الجواب عن تعلق المخالفين بهذه الأخبار ، وأنهم لا دليل لهم فيها ، لأن الأحوال المعلومة لا يجوز إبطاها لأجل أخبار محتملة للتأويل ، إذ المعلوم الذي لا يحتمل هو الذي يجب أن يجعل أصلاً ويحمل المحتمل على موافقته كما يعتبر في حمل المتشابه على المحكم ، وقد علمنا ضرورة أن ابن عباس لم يكن يعتقد فيم خالفه في العول أنه يستحق أن يباهل ويلعن لأن المباهلة هي الملاعنة ، وذلك يوجب أن قد فسق بما خالفه وخرج من ولاية الله إلى عداوته ، وإذا ثبت هذا علمنا أن المراد بهذا القول (٢) ما لا يقدح في الجملة التي عرفناها ، وهو محمول على أن المراد به أنه ظنَّ به ظانُّ أنه قصرَّ في طريقة الاجتهاد في القول الذي ذهب إليه ولم يستوف شروطها على وجه تحصل له الثقة بما اختاره والسكون إليه ، وأن ذلك القول خارج عن طريقة الاجتهاد فإنه يباهل على ذلك . وهذا غير منكر ولا دال على أنه لم يكن يصوب من خالفه فيما اختاره . وأما قوله : أن لا يتق الله زيد بن ثابت فإنه محمول على أنه كان قد بلغه أنه يمنع من إجراء اسم الأب على الجد ، فقال ذلك لأن من يمنع من إجراء هذا الاسم في اللغة على الجد توسعاً فإنه يكون مخطئاً لا محالة (٣) ، ويجوز أن يقال في كل مخطيء أن لا يتق الله ، ويجوز

(١) أخرج عبد الرزاق في مصنفه ١٨٤/٨ برقم (١٤٨١٢) والدارقطني في سننه ٥٢/٣ برقم (٢١١) والبيهقي في الكبرى ٣٣٠/٥ وقال الإمام الشافعي في الأم ٣٨/٣ لا يثبت هذا الحديث عن عائشة ، وقال الدارقطني فيه مجهولتان . قال ابن عبد البر في الاستذكار هذا الخبر لا يثبت أهل العلم بالحديث . وأبطله ابن حزم في المحلى ٤٩/٩ لأنه منكر اللفظ لأن الأعمال الصالحة لا يبطلها إلا الردة . وانظر تخریج أحاديث اللمع للغماري ص ٢٦٦ .

(٢) في المخطوطة (بالقول) .

(٣) هذا الجواب ضعيف ، فكون الذي لا يطلق كلمة أب على الجد مخطيء لا محالة فليس بسديد .

أيضاً أن يكون قد قال ذلك حثاً على التحرز من الخطأ في طريقة الاجتهاد والتنبيه على استقصاء النظر ، لأن هذه اللفظة تطلق فيما يجرى هذا الجرى .

وأما ماروى عن عائشة في معنى زيد بن أرقم فإنه محمول عند شيوخنا على أنه يجب أن يكون في المسألة نصاً عن رسول الله صلى الله عليه (وسلم) فأطلقت ما أطلقته بشرط أن يكون زيد قد عرف ذلك النص أو تمكن من معرفته ، وكأنها قالت إن كان بلغه ذلك أو تمكن من معرفته فقد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه (وسلم) (١) .

فإن قال : فقد اختلفوا فيما الحق فيه واحد عندكم وإن لم ينكر بعضهم على بعض .

قيل له : هذا غير صحيح ، بل كل ما تنازعه مما الحق فيه واحد فإن بعضهم قد أنكر على بعض فيه وأظهر كل واحد منهم تخطئة صاحبه فيما ذهب إليه وزادوا أيضاً على التخطئة . ألا ترى أن الأنصار لما قالت : « منا أمير ومنكم أمير » (٢) . رد عليهم المهاجرون ذلك وأنكروه ، وكذلك القول في إنكار الحوادث التي حدثت من بعد مما يخرج عن طريقه الاجتهاد ويكون الحق فيها واحد ، فإنهم اظهروا النكير فيها وعدلوا إلى ترك المقارة عليها ، وهذا أحد ما دل على أنهم مع اختلافهم في الفروع الاجتهادية التي اختلفوا فيها كانوا متفقين على تصويب كل قائل بها وأنهم لم يجروها مجرى سائر ما الحق فيه واحد فيما تنازعه .

فإن قال : قد روى عن بعضهم أنه خالف فيما الحق فيه واحد ولم ينكر عليه ،

(١) كان الأولى به رد الأثر من جهة عدم صحة سنده أولاً ومخالفته الأصول ثانياً حيث لا يصح شرعاً أن من وقع في محرم يبطل جهاده . إنما يبطل الجهاد الردة والعياذ بالله .

(٢) أوردها ابن هشام في سيرته ٤/٤٩٠ بلفظ قال قائل من الأنصار : « أنا جدي لها الحنك وعديها المرجب منا أمير ومنكم أمير يامعشر قريش » .

مثل ما روى عن ابن مسعود من أن المعوذتين ليستا من القرآن^(١) .

(١) أصل هذه الشبهة على ما في الفتح الرباني ٣٥١/٨ ما أخرجه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد المسند من حديث عبد الرحمن بن زيد قال : كان عبد الله (أى ابن مسعود) يحك المعوذتين من مصاحفه ويقول إنهما ليستا من كتاب الله وعن زر بن حبيش قال : قلت لأبي بن كعب « إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه » وفي البخارى عن زر بن حبيش قال : سألت أبا بن كعب فقلت يا أبا المنذر إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا فقال أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني أن جبريل عليه السلام قال له : « قل أعوذ برب الفلق » فقلتها . فقال : « قل أعوذ برب الناس » فقلتها ، فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم . وقد استغل هذه الشبهة النظام المعتزلى لمرض في قلبه على ما في تأويل مختلف الحديث ص ٢١ .

وقد نسب أيضاً لابن مسعود أنه يقول بأن الفاتحة ليست من القرآن ذكر القرطبي في تفسيره ١١٤/١٥ أنه قيل لابن مسعود رضى الله عنه : « لم لم تكتب فاتحة الكتاب في مصحفك؟ قال : لو كتبتها لكتبتها مع كل سورة » وهذا لا يدل على أنه ينكر كونها من القرآن ، بل لم يكتبها وثوقاً بحفظ المسلمين لها . ولأنها نظراً لقراءتها في كل ركعة ينبغي أن تكتب مع كل سورة فحذفها لذلك . ولذا قال القرطبي : أجمعت الأمة على أنها من القرآن .

ورد العلماء على هاتين الشبهتين برود منها :

١ - عدم التسليم بصحة ما نسب لابن مسعود . ومنهم ابن حزم في المحلى ١٣/١ حيث قال : « وكل ما روى عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح ، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود وفيها أم القرآن والمعوذتان » وقال فخر الدين الرازى في تفسيره ٢١٨/١ : « والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل » وتابعه الخازن في تفسيره : ٢٦٧/٦ . وقال النووى في المجموع ٣٩٦/٣ : « وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه » وأبطل صحتها أيضاً الباقلانى في كتابه الانتصار من طريق العقل .

٢ - ذهب ابن حجر في فتح البارى ٥٧٠/٨ إلى التأويل وتصحيح النقل فقال : « والظن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل ، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل » وذكر أن الحديث أخرجه أحمد وابنه عبد الله وابن حبان والطبرانى وابن مردويه والبخارى . وقال البزار : ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة وقد ضح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قرأها في الصلاة . وبذلك قد يكون كما قال =

وعن أبي (١) من أن القنوت من القرآن (٢) ، وعن حَظَرٍ من حَظَرِ القراءة بغير ما في المصحف المتفق عليه (٣) .

الزرقاني في مناهل العرفان ٢٦٨/١ أن ابن مسعود كان يظن أن المعوذتين في بادئ الأمر أنهما للتعوذ بهما وليستا من القرآن ، ثم رجع عن ذلك عبد الله بن مسعود ، ولهذا أقرأهما لزر بن حبيش ثم أقرأهما زر بن حبيش لعاصم .

٣ - هذه الروايات معارضة بما هو أقوى منهما مما يبلغ التواتر في أنهما من القرآن وقد بالغ ابن كثير في تفسيره ٥٧١/٤ في تخریج ما يثبت أنها من القرآن عن عقبة بن عامر وعزاه إلى أبي داود والنسائي والحاكم وأخرجه عبد الله في زيادات المسند على ما في الفتح الرباني ٣٤٩/١٨ وصححه الحاكم وأقره الذهبي وأخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه بلفظ : « أنزلت عليّ سورتان لم ير مثلهن فتعوذوا بهن » وفي حديث أبي سعيد الخدري قال : « فلما نزلت المعوذتان أخذ بهما وترك ما سوى ذلك » أخرجه الترمذي وحسنه وأخرجه النسائي وابن ماجه .

وقد فصل القول في هذه المسألة الزرقاني في مناهل العرفان ومحقق المحصول ٢٩/١/٢ .

(١) هو أبو المنذر أبي بن كعب الأنصاري الصحابي ، سيد القراء . شهد العقبة الثانية وبدراً والمشاهد كلها . وهو أول من كتب الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم قرأ على الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن . وجمع القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو أحد المفتين من الصحابة اختلف في وفاته فقيل سنة ٢٠ وقيل سنة ٣٠ هـ . له ترجمة في : الإصابة ١٩/١ والاستيعاب ٤٧/١ وطبقات القراء ٣١/١ وحلية الأولياء ٢٥٠/١ ومشاهير علماء الأمصار ص ١٢ . وتهذيب الأسماء واللغات ١٠٨/١ .

(٢) المقصود بالقنوت : « اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ... إلى إن عذابك الجد بالكفار ملحق » ونقل الزرقاني في مناهل العرفان ٢٦٣/١ عن القاضي أبي بكر الباقلائي في كتابة الانتصار أن أبي بن كعب كتب في مصحفه دعاء القنوت وسماه بعضهم سورة « الخلع والخفد » لورود هاتين الكلمتين فيه . ورد الزرقاني على هذه الشبهة أن بعض الصحابة كانت تكتب في مصاحفها تأويل ما غمض عليها من القرآن أو بعض الأدعية مع علمهم أنه ليس قرآناً فظن من نظر في مصاحفهم أن ما كتبه من القرآن . وينظر البرهان في علوم القرآن ١٢٨/٢ .

(٣) نقل السيوطي في الاتقان ١٠٩/١ والزر كشي في البرهان ٤٦٧/١ والزرقاني في مناهل العرفان ٤٦١/١ عن ابن عبد البر في التمهيد حكاية الاجماع على عدم جواز =

قيل له : أما ما قاله ابن مسعود وأبى من ذلك فقد ظهر إنكار سائر الصحابة عليهما وإن كان الصحيح عن ابن مسعود أنه لم ينف كون هاتين السورتين مما أنزل الله ، وإنما خالف في إثباتها في المصحف . وأما حَظَرُ مَنْ حَظَرَ القراءة بغير ما في المصحف المتفق عليه فإن شيوحننا ذكرنا إن ذلك مما أجمع الصحابة عليه وأنه كان صواباً عندهم .

فإن قال : أليس قد روى عنهم ما يدل على أنهم اعتقدوا أن بعض المجتهد فيه خطأ كما روى عن عمر أنه قال لكاتبه : « أكتب هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمني » ومن الشيطان والله ورسوله منه بريهان « وكما روى عن عبد الله بن مسعود أنه قال في قصة بروع ابنة واشق : « أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله ، وإن كان خطأ فمني » (١) .

قيل له : هذا لا يدل على أنهم لم يكونوا يعتقدون المحكى به المجتهد وقد استوفى شروط الاجتهاد فهو صواب ، إذ لو لم يعتقدوا ذلك لما أفتوا به ، وإنما قالوا ذلك

= القراءة بالشاذ لا في داخل الصلاة ولا في خارجها . ونقل ابن عبد البر عن مالك . أنه قال : « إن من قرأ في صلاته بقراءة ابن مسعود أو غيره من الصحابة مما يخالف المصحف لم يُصَلِّ وراءه وعلماء المسلمين مجمعون على ذلك إلا قوماً شذوذاً » ونقل عن ابن الجزرى أنه عند الشافعية وغيرهم : لو قرأ بالشاذ في صلاته بطلت صلاته إن كان عالماً ، واتفق علماء بغداد على تأديب الإمام ابن شنبوذ على قراءته وإقرائه بالشاذ . ونقل الجزرى فتوى ابن الصلاح وابن الحاجب في سنة ٤٦٠ هـ أن القراءة بالشاذ في داخل الصلاة وخارجها حرام . ونقل جواز القراءة بالشاذ في خارج الصلاة السيوطي في الاتقان ١٠٩٪١ عن موهوب الجزرى .

* بداية اللوحة : ١٧٩ .

(١) الأثران تقدم تخريجهما في الجزء الأول من هذا الكتاب . وقول ابن مسعود المنقول عنه ليس في قصة بروع بنت واشق ، لأن قصة بروع حكم فيها الرسول صلى الله عليه وسلم . والقصة التي عرضت لابن مسعود أن امرأة توفى عنها زوجها ولم يفرض لها مهرأ - لم تسم في الحديث - فحكم فيها بعد تردد لعدم علمه بنص فيها . فلما رويت له قصة بروع بنت واشق حمد الله على موافقة قضائه لقضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

لأنهم جَوَّزوا في بعض ما كانوا يجتهدون فيه أن يكون هناك خبر يوجب خلاف ما حكموا به ، لأن السنن في ذلك الوقت لم تكن استقرت استقراراً يحيط معه العلم بجميع ما نقل ، ولهذا قد كان يجتهد أحدهم في الحادثة فيروى له خبر يوجب خلاف ما أدى اجتهاده إليه فيرجع عنه^(١) وإنما أرادوا بالخطأ العدول عن إصابة ما يجري هذا المجرى من الأخبار .

فإن قال : إذا قلت إن كل مجتهد مصيب فما قولكم في المجتهد الذي يؤدي اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة ، هل يجوز له أن يصلي خلف من يؤدي اجتهاده إلى أنه لا ينقضها ، فإن قلت يجوز له ذلك فقد أبحتم له ترك اجتهاده .

قيل له : قد بينا فيما تقدم أن اجتهاد المجتهد إنما يؤثر فيما يخصه ولا يؤثر فيما تعده ، فإذا كان اجتهاد الغير قد أدى إلى أن الرعاف لا ينقض الطهارة^(٢) فصلاته واقع على شرط الصحة ، واجتهاد المجتهد الآخر لا يؤثر إن كان الأمر كذلك ، فإذا صلى خلفه وقد إثم بمن صلى صلاة صحيحة فلا فرق في صحة صلاته بين أن يأتى به وبين أن يأتى بمن يوافق في هذه المسألة .

فإن قال : فما قولكم فيمن يؤدي اجتهاده إلى أن الرعاف ينقض الطهارة فلا يتوضأ منه ويصلي ، أو من يؤدي اجتهاده إلى أن القراءة واجبة في كل ركعة^(٣) فلا

(١) ومن ذلك قول ابن عمر : كنا نخبر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها فتركناها من أجل ذلك » وقد أفرد ابن القيم في كتابه اعلام الموقعين ذلك بفصل نفيس انظر : ٢٦٠/٢ - ٢٧٤ .

(٢) ذهب الحنفية إلى أن الرعاف القليل الذي لا يسيل لا ينقض ، وإذا نزل الدم إلى قصبية الأنف ينقض على ما في الأصل لمحمد بن الحسن ٦٤/١ لما أخرجه مالك في الموطأ ص ٤٩ عن نافع أن ابن عمر كان إذا رجع فتوضأ ثم رجع فبني ولم يتكلم . وينقض الرعاف الوضوء عند أحمد إذا فحش على ما في المغني ١/١٨٥ . وذهب المالكية والشافعية لعدم نقضه الوضوء على ما في التفرغ لابن جلاب ١٩٦/١ والكافي لابن عبد البر ١٣ والمهذب للشيرازي ٣١/١ .

(٣) ذهب أحمد ومالك وأبو حنيفة إلى أن القراءة خلف الإمام غير واجبة . وذهب الشافعي وداود إلى أنها تجب لقوله عليه السلام : « لا صلاة لمن لا يقرأ بفاتحة =

يقرؤها ، وهل يجوز لغيره أن يأتّم به ؟ .

قيل له : إذا كان يؤدي اجتهاده إلى أن بعض الأمور شرط في صحة الصلاة أو هو بعض لها فأحلّ به وصلى كان بمنزلة من يصلى بلا طهارة ، فلا تقع صلاته صحيحة ومن يأتّم به يكون بمنزلة من يأتّم بمن صلى وهو محدث ، فإن علم ذلك لم تجز صلاته بالاتفاق ، وإن لم يعلم ذلك فعلى الخلاف .

دليل آخر :

والذي يدل أيضاً على ماذهب إليه بأنه لو كان الحق فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد واحداً وما يخالفه خطأ لوجب أن يكون في جملة ما يذهب إليه بعض الصحابة من الأحكام ما هو كبيرة وفسق لتعلقه بالدماء وإباحة الفروج أو إزواء مال كثير عن مستحقه ، وهذا يوجب تفسيق بعضهم على التعيين على مذهب من يذهب إلى أن الحق متعين ، وعلى الجملة من غير إشارة إلى تفصيل على مذهب من يذهب إلى أنه غير متعين ، وهذا يوجب تفسيق بعض أعيان الصحابة الذي لاخلاف في أنهم لا يفسقون لا على سبيل التعيين ولا على سبيل الجملة ، وذلك ظاهر الفساد .

فإن قال قائل : هذا إنما يلزم من ذهب إلى أن الحق من هذه المسائل متعين وأن من يخالفه من المجتهدين غير معذور . فأما من يذهب إلى أن الحق واحد منها ولكنه غير متعين ومن يخالفه من المجتهدين معذور فلا يلزمه ذلك .

قيل له : أما قولك إن من يذهب إلى أن الحق غير متعين لا يلزمه ذلك ، فليس الأمر كما قلته ، لأننا قد بينا أن من لا يعين الحق يلزمه أن يفسق واحداً منهم لا على

≡ الكتاب « ينظر في ذلك المغنى ٥٦٧/١ والكافي لابن عبد البر ٤٠ والمهذب للشيرازي ٧٩/١ . والمقصود بالقراءة الفاتحة . ويوجد عن الشافعي في الجهرية روايتان وأما في السرية فتجب قولاً واحداً .

التعيين ، وما قولك إن كل مجتهد معذور فإنه لا يصح^(١) ، لأن المخطيء إنما يكون معذوراً إذا كان خطؤه صغيراً ، فإن أردت هذا فالسؤال فاسد لأننا ألزمتنا ما ألزمتناه في القول الذي قد ثبت أنه يجب أن يكون الخطأ فيه كبيراً ، وإن أردت به أن صفة فاعله تقتضي أن لا يستحق الذم على هذا الفعل فالمكلف لا يجوز أن تكون هذه صفة لأنها صفة من لا يعقل .

فإن قال : أردت بذلك أنه معذور لغموض طريقه ودليله .
قيل له : الدليل وإن كان غامضاً فلا يخلو من أن يكون المكلف متمكناً من الوصول بالنظر فيه إلى المدلول الذي هو الحكم * أو لا يكون متمكناً منه . فإن كان غير متمكن منه فهذا يقدر في تكليفه ويمنع من أن يكون قد كلف ذلك الحكم الذي لا يمكنه الوصول إليه بالنظر في الدليل^(٢) ، وإن كان يمكنه الوصول إلى ذلك فغموض الدليل لا يؤثر في هذا الباب . ألا ترى أن سائر الأصول التي لا يعذر المخطيء فيها لها أدلة غامضة ولم يؤثر ذلك في كون المكلف غير معذور إذا لم يعلم ما يمكنه أن يعلمه بالنظر فيها .

فإن قال : لا يمتنع أن يكون ما وقع منهم من الخطأ قد صار صغيراً من حيث وقع من جهة التأويل .

قيل له : وقوع الكبيرة على وجه التأويل لا يخرجها من كونها كبيرة . ألا ترى أن ما تعتقده الخوارج من قتل الناس لا يخرج عن أن يكون كبيرة ، وإن كان يقع

(١) قول المصنف لا يصح أن يكون المجتهد معذوراً في خطئه بحجة أن العذر يكون في الخطأ الصغير فقط ليس بسديد ، لأنه في مقابلة النص الذي هو حديث عمرو بن العاص المتفق عليه . ثم إن القائلين أن الحق واحد عند الله لم يؤثروا المخطيء ، فلا يلزمهم تفسير أعيان الصحابة ، وبذلك يبطل ما استدلل به المصنف .
* بداية اللوحة : ١٨٠ .

(٢) كلامه هذا غير جائز على قول من يقول بجواز التكليف بما لا يطاق . وكذلك على قول القائلين بعدم جواز تكليف ما لا يطاق ، لأن المقصود بما لا يطاق بأن يكون مستحيلاً أو ليس في وسع عامة الناس ، وهذا قد لا يوفق الإنسان في الوصول للحق بعد بذل الجهد لخفائه ، وما توصل إليه إن كان خطأ هو ما غلب على ظنه .

منهم من طريق التأويل . وفي شيوخنا من يقول : إن إراقة الدم المحظور على وجه التأويل يكون أعظم من إراقته مع العلم ، لأن من أراقه مع العلم فإنما أقدم على منكر واحد ، ومن أراقه مع التأويل فقد ضم إلى المنكر الذى هو إراقة الدم المحظور منكرًا آخر وهو الجهل ، وإن كان فيهم من يقول إن القبيح إذا وقع مع العلم كان أعظم من أن يقع مع الجهل . فأما القول بأن التأويل يخرج الكبيرة من كونها كبيرة فلا شبهة في فساده^(١) .

دليل آخر :

ويدل على ذلك أنه لو كان الحق مما اختلف فيه من مسائل الاجتهاد واحداً دون ما خالفه لوجب أن يدل الله تعالى إليه^(٢) ، ويميزه عما يخالفه تمييز الدليل عن الشبهة حتى يقطع المجتهد في ذلك الحكم على أنه هو الحق الذى لا يجوز تغيير اجتهاده فيه على وجه يكون مصيباً في ذلك وفيما خالفه على أنه الباطل الذى لا يجوز تغيير اجتهاده فيه فيجربى هذه المسائل عنده مجرى ما الحق فيه واحد من أصول العقلية والشرعية وفي علمنا بأن مسائل الاجتهاد لا تجرى هذا الجرى دلالة على ما تذهب في هذا الباب وفساد ما يذهب إليه المخالفون .

فإن قال قائل : لم قلت إن سبيل هذه المسائل ما ذكرتم ؟

قيل له : من عرف مسائل الاجتهاد وتصوّر طرقها فإنه يعلم من حكمها ما ذكرناه ، ولا يمكن في بيان ما يجرى هذا الجرى أكثر من أن يُرد الإنسان فيه إلى ما يعلمه من نفسه فيما يجتهد فيه ويستنبط حكمه . ألا ترى أنه لا شبهة في أن من

(١) ليس كل تأويل يعذر به الإنسان ، وما ذهبت إليه الخوارج من استحابة دماء المسلمين لا نسلم أنه بناء على التأويل وما استندوا إليه وسموه تأويلاً هو تحريف مذموم .

(٢) هذا بناء على أصل المعتزلة الفاسد وهو وجوب الأصلاح على الله . والله جل وعلا على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة لا يجب في حقه شيء فإنما يفعل ما فيه مصلحة المكلف منأ منه وكرماً .

يوجب النية في الطهارة بالماء من المجتهدين^(١) ومن ينفي ذلك لا يعتقد ما يوجهه من ذلك أو^(٢) ينفيه إنه مقطوع عليه على وجه لا يجوز تغير الاجتهاد فيه ، ولا فصل بين من يدعى ذلك في هذه المسائل وبين من يدعى فيما كلف المجتهد إلتماسه والتحرى فيه من جهات القبلة أن الجهة التي دخل وجوب طلبها تحت التكليف معينة يمكن المجتهد تمييزها من غيرها وأن عليها دليلاً معيناً يمكن الوصول به إليها ، فإذا بطل ذلك لعلنا بتعذرنا على المجتهد وتقارب الجهات المختلفة التي تؤدي اجتهاد المجتهدين إليها عند التحرى في الصحة وتقارب أمارتها في القوة صحَّ ما ذهبنا إليه من انتفاء طريق مقطوع عليه في هذه المسائل ، وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما ذكرناه^(٣) ، وكذلك القول في قيم المتلفات وأروش الجنایات وما يجرى مجراها من المقادير .

فإن قال قائل : كيف يصح الاعتداد على ما ذكرتم من تجويز المجتهد أن يتغير اجتهاده فيما حكم به في أن الحق غير متعين في هذه المسائل وهذا التجويز قائم في سائر ما الحق فيه واحد من العقليات وغيرها ، لأن كل من يعتقد مذهباً من المذاهب فإنه يجوز أن يتغير اعتقاده فيه ويرجع عنه إلى ما خالفه .

قيل له : معاذ الله أن نقول ذلك ونجوزه فيما يعلمه المكلف ويثبته بدليل قاطع وإنما يجوز عليه أن يرد شبهة متوجهة على الدليل يلزمه النظر في حقها فيقصر في ذلك ، فإن قصر عظم خطؤه بحسب المعتقد ، وربما فسق في ذلك ، وربما كفر ، وهذا بمعزل عما ذكرناه من حال المجتهد ، لأننا قلنا إنه يجوز تغير اجتهاده على

(١) الذي يوجب النية في الطهارة هم الجمهور خلافاً للحنفية . أنظر المذهب ٢١/١ وفتح القدير ٣٢/١ والمحلى ٧٣/١ والمغنى ١١٠/١ والتفريع لابن الجلاب ١٩٢/١ .

(٢) في المخطوطة (أن) بدل (أو) .

(٣) كونه لا يوجد دليل قاطع على تعيين القبلة لا يدل على صحة مدعى المصنف أن كل مجتهد مصيب ، بل يدل على أن المكلف لا يكلف إلا بالاجتهاد فيها وإذا اخطأ في تعيينها فهو معذور لعدم وجود دليل قطعي عليها .

وجه يكون مصيباً في ذلك متمسكاً بالحق في رجوعه * إلى مراجع . وهذا يبين أن من تصور غرضنا بما ذكرناه لا يسأل عن هذا السؤال .

فإن قال : كيف يصح ما ذكرتم في جهات القبلة ومن الناس من يذهب إلى أن عين القبلة المعينة التي هي الصحيحة دون ما خالفها يمكن الوصول إلى معرفتها بأدلة وأمارات صحيحة نصبت عليها .

قيل له : أبعدت في السؤال لأننا شبننا مسائل الاجتهاد بجهات القبلة التي دخل طلبها ووجوب تحريمها تحت التكليف والجهة التي زعمت أن عليها دليلاً قاطعاً - إن ثبت ذلك - فإن طلبها لا يجوز أن يدخل تحت التكليف لكونها دليلاً مبنياً على أصول لا يعرفها كل المجتهدين ، ولم يكلفوا معرفتها ، فكيف أن يكون تكليف تحرى القبلة عاماً والدليل عليها لا يتمكن منه إلا خواص من الناس . يبين صحة ما قلناه أن الذى كلف المجتهد طلبه من جهات القبلة ليس هو أكثر من غالب ظنه الحاصل عن أمانة صحيحة أن الجهة التي يتوجه إليها هي ^(١) أقرب الجهات إلى القبلة دون نفس الجهة .

فإن قال : أليس في هذه المسائل ما الحق فيه واحد عندكم فيجب أن يكون عليه دليل معين .

قيل له : كذلك نقول في جميع ما الحق فيه واحد ، لأنه لا بد من أن نستند إلى اجماع أو نص مقطوع عليه ، فلا بد من أن يكون عليه دليل يميزه من غيره .

فإن قال : فما قولكم في الاجتهاد نفسه والحق فيه واحد ؟ .

قيل له : لا جرم أن عليه دليلاً معيناً يمكن المكلف الوصول إلى معرفته بالنظر فيه

فإن قال : اليس المؤمن مأموراً برمى الكافر على وجه الإصابة وإن لم يكن عليه

دليل معين ؟

* بداية اللوحة : ١٨١ .

(١) في المخطوطة (هو) .

قيل له : ليس المراد بقولنا إن المؤمن مأمور برمي الكافر على وجه الإصابة أنه مأمور بإصابته ، وإنما المراد به أنه مأمور بفعل الرمي على أقرب الوجوه إلى الإصابة في مجرى العادة ، وعلى الحد الذى يغلب على ظنه أنه أقرب إليها ، وهذه الطريقة عليها دليل على سبيل الجملة .

والجواب عن تعلقهم بالآية الأولى^(١) من وجوه :

منها : إن حمل الآية على ما حملوها عليه يؤدي إلى إضافة الخطأ في الأحكام والشرائع إلى الأنبياء عليهم السلام ، وقد دلت الآية على أنهم منزهون عن ذلك^(٢) .

ومنها : إن ظاهر الآية لاتعلق له بموضع الخلاف ، إذ ليس فيه أكثر من أن داود وسليمان عليهما السلام حكما في شيء وأن سليمان فهم الحكم فيه ، وهذا لا يفيد أن داود كان مخطئاً فيما حكم به ، بل لا يمتنع ذلك من أن يكون جميعاً مصيبين فيه .

فإن قيل : فما فائدة قوله : ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ وبماذا خصه دون داود ؟ .

فالجواب : إن هذا السؤال لا مساغ له فيما نحن فيه ، لأننا إنما أردنا أن نبين أن القدر الذى تضمنه ظاهر الآية لا يقتضى أن أحد الحكمين كان خطأ ليظهر أن تعلق من يخالفنا بذلك لا يصح . فأما وجه تخصيص سليمان بذلك فهو مما إن لم نعرفه أو لم نبينه لم يكن ذلك مما يقدرح فيما قصدناه ، على أننا بين وجوها في ذلك .

منها : إن الذى فهم سليمان من الحكم هو النسخ لأنهما جميعاً كانا يحكمان فلما

(١) وهى قوله تعالى : ﴿ داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث ﴾ وقد تقدمت قبل خمس عشرة صفحة .

(٢) لعله يريد قوله تعالى : ﴿ وكلاً آتينا حكماً وعلماً ﴾ وهى ليست صريحة في تنزيه الأنبياء عن الخطأ . كما أنها معارضة بنصوص كثيرة تدل على جواز ذلك على الأنبياء إلا أنهم لا يقرهم الله على الخطأ ، بل ينزل الوحي لتسديدهم ، ومن ذلك ما ورد في أسارى بدر ، وفي قصة ابن مکتوم وغيرها .

انتهى الحكم إلى سليمان أنزل الله تعالى نسخ ما تقدم في مثله^(١) فكان كل واحدٍ منهما مصيباً فيما حكم به .

ومنها : إن تعلقهم بالآية في صحة مذهبهم إنما يستمر إذا بنى على أصليين غير مسلمين . أحدهما : أن الأنبياء عليهم السلام كانوا متعبدين بالاجتهاد فيما طريقه الشرع ، وأبو علي يمنع من هذا ، وقد دلّ على بطلانه بوجه^(٢) . والثاني : إنه أن يخطئوا فيما يجتهدون فيه ، وهذا أبعد من الأول ، ويقرب من أن يكون * مخالفاً للإجماع^(٣) . وقد ذكر أبو علي أن ما حكم به سليمان لا يجوز أن يكون طريقه إلا النص دون الاجتهاد ، لأن المروى في ذلك أنه حكم بتسليم الغنم التي أفسدت الزرع إلى صاحب الزرع لينتفع بها حولاً وحكم على صاحب الغنم بأن يرد الزرع على ما كان عليه ، فإذا تم الحول رد الغنم إلى صاحبها . قال والحكم الذي ثبت على هذا الحد لا يجوز أن يكون له طريق في الاجتهاد ، وإنما يؤخذ ما يجري هذا الجرى عن النص^(٤) .

(١) القول بأن حكم سليمان نسخ حكم داود بعد ثبوته قول غير سديد ، وبخاصة من المعتزلة . لأن الحكمين في قصة واحدة في وقت واحد ، والمعتزلة يشترطون في النسخ أن لا يكون قبل التمكن من الفعل . والآثار الواردة في سبب نزول الآية صرحت بمراجعة سليمان لداود في مجلس الحكم . فقد روى عن ابن مسعود ومسروق أنهما قالا : « قضى داود عليه السلام بالغنم لصاحب الكرم الذي أفسدت عنا قيده الغنم . فقال سليمان عليه السلام : غير هذا يأنبي الله . قال : وما ذاك ؟ قال داود : ... » .

(٢) كون الأنبياء متعبدين بالاجتهاد أو لا ، هي آخر مسائل هذا الكتاب ، وفيها نقل المصنف عن أبي علي ادعاء الاجماع على أن جميع أحكام النبي صلى الله عليه وسلم مأخوذة من الوحي إجمالاً أو تفصيلاً .
« بداية اللوحة ١٨٢ .

(٣) قوله عن عدم جواز الخطأ على النبي يقرب من الاجماع كلام يغاير ما قاله الأكثر من جواز الخطأ في الأمور الاجتهادية لوقوعه ، ولكن لا بد أن ينزل الوحي بتسديده .

(٤) قوله : « لا بد أن يكون حكم سليمان عن نص » قولٌ نابغ من هوى النفس ورغبة في نصرة المذهب من غير دليل . وجميع الآثار الواردة في كتب التفسير تدل على أن مراجعة سليمان لداود في مجلس الحكم ، ولا يوجد ما يدل على أنها عن وحي .

فإن قيل : إذا كان الذى فهم سليمان هو الناسخ وداود كان مشاركاً له فى التعبد به ، فما معنى التخصيص؟^(١) .

قيل له : وجه التخصيص فى ذلك أن سليمان نزل عليه النسخ فكان متعبداً بالحكم الناسخ فى تلك الحال دون داود ، لأنه إنما صار متعبداً به دون داود حين النسخ إليه ، وقد بينا فيما تقدم إن التعبد بالناسخ لا يمتنع أن يترتب على المكلفين حسب ما ينتهى إليهم ، فكان داود مصيباً فيما حكم به قبل انتهاء النسخ إليه ، وسليمان مصيباً فيما حكم به من الناسخ الذى نزل عليه .

والجواب عن تعلقهم بالآيات التى أوردناها ثانياً وهو التى فيها ذكر الاختلاف أن شيئاً منها لا يدل على ما يذهبون إليه ، أما قوله تعالى : ﴿ أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه ﴾^(٢) فالتعلق به بعيد ، إذ لا يجوز أن يكون المراد به كل الدين حتى تكون العبادات داخلة فيه مع علمنا بأن الدين الذى هو العبادات موضوع على التفرق ، والتعبد وارد فيه بالاختلاف كمخالفة حكم الطاهر للمحدث والغنى والفقير والمقيم للمسافر والصحيح للمعذور ، فكيف يجوز أن ينهى الله تعالى عن التفرق فيه وهو موضوع عليه ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون المراد بالدين المذكور فى الآية ديناً مخصوصاً لا يجوز التفرق فيه كالتمسك بأدلة الله تعالى وما يجرى مجراها من أصول الدين ، وهذا يبين فساد تعلقهم بظاهر الآية ، وأيضا فلو كان ظاهر الآية يشتمل على ما ذكره لكنا نخص مسائل الاجتهاد منه بالأدلة التى قدمناها كما نخص جهات القبلة وما يجرى مجراها^(٣) .

وأما قوله تعالى : ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ﴾^(٤) فالمراد به أدلته التى

(١) أى تخصيص سليمان بالفهم بقوله تعالى : ﴿ ففهمناها سليمان ﴾ .

(٢) [الشورى : ١٣] .

(٣) قول المصنف : « إن تعلقهم بالآية بعيد ، وقوله : هذا يبين فساد تعلقهم بظاهر الآية » ليس بسديد حيث أن لفظ (الدين) من ألفاظ العموم والظاهر أن العام يحمل على عمومها إلا إذا ورد المخصص . وكان الأولى به أن يقول إن الآية مخصصة بالسياق .

(٤) [آل عمران : ١٠٣] .

يتوصل بها إلى الحق . وأما قوله تعالى : ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾^(١) فقد بينا فيما تقدم أن المراد به نفي التناقض عن القرآن دون ماسواه^(٢) .

والجواب عن تعلقهم بالآية التي ذكرناها ثالثاً فهو : أن احتجاجهم بها في موضع الخلاف في نهاية البعد ، إذ ليس فيها أكثر من أن ههنا اقتتالا وتنازعا مذموماً وأن المصّر عليه موصوف بالبغي وأنه مستوجب للقتال وليس فيها بيان المتنازع فيه الذي هذا حكمه ، ونحن لا ننكر أن كثيراً مما يقع التنازع فيه حكمه ما بين في الآية ولكن من أين أن ما وقع الخلاف فيه^(٣) من مسائل الاجتهاد داخل في هذه الجملة .

فإن قيل : نحن نحمل الآية على جميع ما يقع التنازع فيه ولا نلخص إلا ما يدل عليه دليل .

فالجواب : إن الآية ليس فيها لفظ العموم فيمكن التعلق به ، لأن الله تعالى قال : ﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ ولم يبين ما يقع الاقتتال فيه ، ولا ذكر لفظاً يشتمل الكل ، فكيف يمكن حمل الآية على العموم على أن في الآية ما يدل على أن التنازع المذكور فيها ليس المراد الخلاف في مسائل الاجتهاد ، وإنما المراد به ما يدخله الصلح * ولا مبالغ للصلح في الخلاف الذي يتعلق بالاجتهادات^(٤) .
والجواب عن الوجه الرابع : وهو تعلقهم بالخبر من وجوه :

منها : إن حمل الخبر على ما يذهبون إليه لا يصح ، لأن الخطأ الذي هو قبيح ومعصية لا يجوز أن يستحق عليه الثواب^(٥) ، فكيف يقال إن المراد بقوله صلى الله

(١) [النساء : ٨٢] .

(٢) استدلال القائلين أن المصيب واحد بهذه الآيات الثلاثة . فيه ضعف .

(٣) (فيه) زيادة من المحقق .

* بداية اللوحة ١٨٣ .

(٤) والاستدلال بهذه الآية أيضاً ضعيف .

(٥) فقد ثبت بالحديث المتفق عليه التصريح بالخطأ والصواب وترتيب الاجرين على =

عليه (وسلم) : وإن أخطأ فله أجر واحد ما يذهبون إليه ، وذلك يوجب كونه معصية ، وإذا لم يصح حمل الخبر على هذا الوجه بطل تعلقهم بظاهره .

ومنها : إن المراد بالخطأ هو أن يخطيء المجتهد الأشبه في حكم الحادثة عند الله تعالى على مذهب من يقول بذلك .

ومنها : إن المراد به أن يخطيء الوقوف على الخبر الوارد في حكم الحادثة ، لأن الخبر مقدم على الاجتهاد .

ومنها : إن المراد به أن يخطيء حكماً آخر في الحادثة لو كان قد زاد في الاجتهاد لوصل إليه وكان يستحق من الثواب على استنباطه أكثر مما استحقه على الحكم الذي حكم به لما يختص به من فضل المشقة .

فإن قيل : لم حملتم الخبر على هذا الوجه دون الوجه الذي ذهبنا إليه .

فالجواب : إن لفظة الخطأ إذا كان يصلح استعمالها في الوجه الذي ذكرتم وفي الوجوه التي بينها ودلّ الدليل على أن الوجه الذي ذهبتم إليه لا يجوز أن يكون مراداً^(١) ووجب حمل الخبر على الوجوه التي بينها ، وكذلك الجواب عن خبر عقبة بن عامر .

فإن قيل : كيف يتفق الخبران والمذكور أن في أحدهما أجران على الصواب وفي الآخر عشر حسنات .

= الصواب وأجر واحد على الخطأ . وكيف يقال : بعد هذا لا يجوز أن يستحق الخطيء الثواب . فمثل هذا فيه سوء أدب مع ملك يوم الدين ، مع أن معظم القائلين بأن المصيب واحد صرحوا أن الأجر الواحد ليس على الخطأ بل على بذل الجهد عند بعضهم وعلى قصده عند آخرين ، وانظر ذلك في الأحكام لابن حزم ٧١/٥ وشرح اللمع ١٠٤٥/٢ وشرح الكوكب المنير ٤٩٠/٤ .

(١) ذكر المصنف أن الوجه الذي حمل المخطئة خبر عمرو بن العاص عليه لا يجوز اعتياداً على العقل ، وتوهموا بذلك أنه لا بد من صرف الحديث عن ظاهره لأنه متعارض مع العقل . وهذا دليل واضح على تعظيم المعتزلة للعقل .

فالجواب : إن حملها على الاتفاق يمكن من وجهين أحدهما : إن ما قاله النبي عليه السلام لعقبة بن عامر فيها بعينها عشر حسنات والثاني إن قوله صلى الله عليه (وسلم) « إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران » ليس المراد به العدد وإنما المراد به أن المستحق على الإصابة أكثر من المستحق على الخطأ وعلى هذا يجوز أن يكون المراد بالخبرين معنى واحداً^(١) .

والجواب عن الخامس : إن الموت هو سبب الإرث ، ولكنه لا يمتنع أن يكون سبباً له على شرط^(٢) ، وهو ما حكم به الحاكم من أفراد الجد بالمال ومقاسمته للاخوة ، والأسباب لا يمتنع أن تكون مشروطة في الشرعيات والعقليات ، ألا ترى أن الاخوة سبب لإرث الأخ من أخيه إن لم ينفه أبوه باللعان وأن الطلاق قد يكون سبباً للبينونة بشرط أن يحكم الحاكم بها ، وأن الطلاق المشروط يكون سبباً للفرقة بأن يقع الشرط . وأما العقليات فإن الخبر عن المستقبل يكون صدقاً بشرط أن يقع الخبر عنه .

فإن قيل : فما قولكم إذا لم يحكم الحاكم في هذا الإرث بشيء ؟ .

فالجواب : إن ما جرى هذا المجرى مما يتوارث المتنازع فيه ، وما يحكم به الحاكم في المستقبل على الأولاد لا يمتنع أن يقال فيه أنه كان حكم الآباء .

فإن قيل : فما قولكم إن لم يحكم به حاكم بثة ؟ .

فالجواب : أن أهل العلم قد أجابوا عن ذلك بجوابين أحدهما : أنه إن لم يحكم به

(١) تقدم تخرىج الحديثين ، فحديث عمرو بن العاص متفق عليه ، وحديث عقبة بن عامر مضطرب الإسناد وفيه فرج بن فضالة وهو ضعيف ، وفي أحد طرقه ابن لهيعة وهو ضعيف ، وفي طريق آخر سلمة بن أكسوم وهو مجهول . ثم فوق هذا كله الحديث معارض بحديث عمرو بن العاص المتفق عليه . والجمع بين النصوص إنما يكون إذا تعادلت في القوة . وكان الأولى به رد حديث عقبة بن عامر .
(٢) في المخطوطة (الشرط) .

حاکم بته فإننا لانقول إن الموت سبب لذلك الارث من حيث لم يوجد الشرط ،
والثانى : إن ذلك يرجع فيه إلى التعدية^(١) ، فيقال الحكم الذى يكون فى المعلوم
إنه لو كان هناك حكم يحكم به بكون الموت سبب الإرث لم يحصل الحكم له ،
وعلى الجوابين جميعاً يسقط السؤال .

فصل

قال : فأما من ذهب منهم إلى أن المجتهد مصيب فى الاجتهاد وإن كان منخطئاً فى
المجتهد فيه ، فالذى يدل على فساد قوله إن الاجتهاد قد جعل فى الشرع شرطاً فى
المجتهد فيه ، فكلف المجتهد أن الحكم بما يؤدى اجتهاده إليه ، ولا يجوز أن يكون
شرطاً لفعل * حسناً وصواباً ، والفعل الذى شرط فيه ليس بصواب ، كما أن
غالب الظن إذا جعل فى العقل شرطاً لحسن الإقدام على فعل أو وجوب الكف عنه
لم يجوز أن يكون غالب الظن حسناً وصواباً ومقتضاه ليس بحسن ، وكما أن الطهارة
إذا جعلت فى الشرع شرطاً فى الصلاة لم يجوز أن تكون الطهارة صحيحة والصلاة
المؤداة بها غير صحيحة^(٢) ، وكما لا يجوز أن تكون الدليل على العلم بالشئ صواباً
والفعل المطابق لذلك العلم الذى اقتضاه الدليل ليس بحسن ولاصواب .

(١) فى المخطوطة (التعدية) ، ولعل الصواب التقدير .

* بداية اللوحة : ١٨٤ .

(٢) هذه المقدمات التى يريد أن يبنى عليها أنه يلزم من صحة الشرط صحة المشروط
مقدمات باطلة عند المتكلمين ، لأن الشرط عندهم هو : « ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته » وبالتالي لا يلزم من صحة الطهارة
صحة الصلاة ولا من صحة الاجتهاد صحة المجتهد فيه . ولا من صحة غلبة الظن فى
التكاليف إصابة ما عند الله سبحانه من حكم .

فإن قيل : أليس الانسان إذا أمر غيره بطلب عبيد له أبق كان الاجتهاد في الطلب حسناً ، وإن كان لا يحصل له الإصابة في الوجود فكذلك المجتهد والمجتهد فيه

فالجواب : إن الفرق بين الموضعين واضح وهو أن الطلب المأمور به ليس بشرط في وجود المفقود ، ولا هو طريق له ، وإنما يفعل الطلب على الوجه الذى يجوز أن يفضى إلى وجود المقصود ، فإذا لم يحصل المطلوب لم يخرج الطلب عن كونه واقعاً موقعه ، وليس هكذا الاجتهاد^(١) لأنه جعل شرطاً في فعل المجتهد فيه وطريقاً إليه فلا يجوز أن يكون واقعاً موقعه مع حصول شرطه .

فإن قيل : قول النبی صلی الله عليه وعلى آله : « إذا حکم الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » يدل على ما نذهب إليه لأنه صوّبه في الاجتهاد مع إضافة الخطأ إليه ، فصرفنا الإصابة إلى الاجتهاد والخطأ إلى المجتهد فيه .

فالجواب : إنا قد بينا المراد بالخبر ، وذلك يمنع من حملكم إياه على هذا الوجه مع الدليل الذى ذكرنا .

(١) إن أقرب ما يمثل له طلب المجتهد للحكم هو طلب العبد الأبق . فقد يقوم الباحث عنهما ببذل جهده واستفراغ وسعه فيصيب في فعله وقد لا يوفق للوصول لمطلوبه فيكون أصاب في البحث ولم يوفق للحصول على المجتهد فيه وبذلك يكون قد أخطأه .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في الحوادث هل لها حكم عند الله تعالى^(١) هو أشبه بالأصل مما يحكم به المجتهد وأولى بأن يرد إليه من الأصل الذى يعتبره في رد الحادثة إليه أو لا حكم لها إلا ما يحكم به من طريق الاجتهاد .

فذهب كثير من الفقهاء إلى إثبات الأشبه فيها عند الله تعالى . وحكى شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله إنه كان يذهب إلى ذلك ويقول : إنه لا بد في كل حادثة من حكم هو الأشبه عند الله تعالى وأولى بأن يرد إلى الأصل من الحكم الذى يؤدى اجتهاد المجتهد إليه وإلى رده إلى الأصل الذى يرده إليه ، ولكنه لم يكلف إصابته ، فإن إصابه فقد أصاب الأشبه عند الله تعالى ، وإن لم يصبه فقد أدى ما كلف ، وحكى هذا المذهب عن محمد أيضاً ، قال : إلا أنه

(١) اعتبر جمهور الأصوليين القول بالأشبه أن متفرع على القول بأن كل مجتهد مصيب حيث أن بعضهم قال : إن في الواقعة حكماً لو حكم الله فيها ما حكم إلا به . وهو الأشبه وكلف المجتهد بطلبه ولكنه لم يكلف بإصابته . ولكن الأمدى في الاحكام ١٨٣/٤ جعله لبعض القائلين بأن المصيب واحد ، والسبب بأن ابن سريج من القائلين بأن المصيب واحد وهو من القائلين بالأشبه : قال إمام الحرمين في البرهان ١٣٢٧/٢ قال ابن سريج : الأشبه المطلوب هو الذى يغلب على الظن عند تقدير ورود الشرع بحكم في المحل أنه كان ينص على ذلك الحكم « قال الشيرازى في شرح اللمع ١٠٤٩/٢ : « مذهب ابن سريج أن الحق في واحد كلفنا الاجتهاد في طلبه ولم نكلف إصابته ، فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب أدى ما كلف سواء أكان مصيباً أم مخطئاً » وقد أفرد بعض الأصوليين هذا القول بمسألة مستقلة كما فعل المصنف هنا ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٩٨٢/٢ والشيرازى في شرح اللمع ١٠٤٩/٢ وإمام الحرمين في البرهان ١٣٢٧/٢ والرازى في المحصول ٨١/٣/٢ .

يُعبّر عن ذلك بغير هذه العبارة فيقول : لا بد في الحادثة من حكم هو الأصوب عند الله تعالى وإن لم يكلف المجتهد إصابته^(١) .

وذهب إلى القول بالأشبه من أصحاب أبي حنيفة سفيان بن سحبان^(٢) وعيس ابن أبان^(٣) . وحكى شيخنا أيضاً عن الشيخ أبي الحسن أنه كان يقول : إن القول بالأشبه هو مذهب أبي حنيفة وإن كان سفيان بن سحبان حكى عنه خلاف ذلك ، وذكر أن مذهبه هو القول بأن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد ، وإن كان المجتهد معذوراً فيما يؤدي اجتهاده إليه والمحكى عن بعض أعيان أصحاب

(١) وهذا القول نسبه الغزالي في المنحول ص ٤٥٨ لابن سريج ونسبه له إمام الحرمين في البرهان ، كما نسبه في تلخيص التقريب للكرخي وعيسى بن أبان ومحمد بن الحسن ، ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٧٥٤ للشافعي وبعض المعتزلة ، ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٤٣/٢ لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن ، ونسبه في جمع الجوامع ٣٨٩/٢ لأبي يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج . ونسبه الشيرازي في شرح اللمع لابن سريج والكرخي وأبي حنيفة ، ونقله أبو الخطاب في التمهيد ٣١٤/٤ عن الكرخي .

وقد ذكر الشيرازي في شرح اللمع وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ٦٥ أنهم اختلفوا في تفسير الأشبه . فبعضهم فسره بما مر من كلام ابن سريج في الحاشية المتقدمة ، وبعضهم فسره بأنه أولى طرق الشبه في المقاييس والعبر كتعليل البر إما بالطعم أو القوت أو الكيل فبعض هذه الأوصاف أشبه وبعضهم كف عن بيانه ، وفسره أبو هاشم بأنه أشبه بغلبة ظن المجتهد لا عند الله تعالى .

(٢) سفيان بن سحبان فقيه حنفي متكلم من المرجئة ، له كتاب يسمى العلل . هذا كل ما وجدته عنه في الفهرست ص ٢٨٩ وتاج التراجم ص ٢٩ . وقال ابن النديم في الفهرست في ترجمة عيسى بن أبان : « والأحاديث التي ردها على الشافعي أخذها من كتاب سفيان بن سحبان » .

(٣) هو أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة القاضي الحنفي . ولى قضاء البصرة عشر سنين وتوفى في المحرم سنة ٢٢٠ هـ . له من الكتب إثبات القياس وخبر الواحد ، واجتهاد الرأي وكتاب الحجج وكتاب الجامع . له ترجمة في الفهرست ص ٢٨٩ . والجواهر المضيئة ٤٠١/٢ والفوائد البهية ص ١٥١ وطبقات الأصوليين ١٣٩/١ والنجوم الزاهرة ٢٣٥/٢ .

الشافعي ومحصلهم وهو أبو حامد المروزي^(١) أنه كان يقول : إن مذهب الشافعي هو القول بالأشبه عند الله تعالى ، وكان يخطيء من ينسب من أصحابه إليه أن الحق في واحد من مسائل الاجتهاد . وقد استشهد أيضاً على أن هذا مذهبه بفصلين من كلامه .

أحدهما : قوله للحكم ظاهر وإحاطة والمجتهد إنما كلف الظاهر دون الإحاطة^(٢) .

والثاني : قوله إن الاجتهاد لا بد له من مطلوب يقصد بالطلب ، والطلب إنما يقع على عين * قائمة ، لكن المكلف لم يكلف إصابتها وشبه ذلك بالقبلة^(٣) .

وقد ذكر أبو علي جواز القول بالأشبه في كتاب الاجتهاد ، وحكى شيخنا عنه أنه قد ذكر ذلك أيضاً في مسألة تنسب إلى جواب مسألة محمد بن زيد الواسطي^(٤) وقد مر له خلاف ذلك ، وهو أنه لاحكم لله تعالى في الحوادث إلا مايؤدى اجتهاد

(١) هو أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامري المروزي القاضي البصري الشافعي أخذ عن أبي اسحاق المروزي : له : كتاب الجامع الكبير ألف ورقة ، وكتاب الجامع الصغير وكتاب الإشراف في أصول الفقه ، وشرح مختصر المزني وتوفي سنة ٣٦٢ هـ ترجم له : الفهرست ص ٣٠١ طبقات الفقهاء ص ١١٤ طبقات ابن السبكي ١٢/٣ وطبقات الأسنوي ٣٧٧/٢ ، امرأة الجنان ٣٧٥/٢ ، وفيات الأعيان ٥٢/١ البداية والنهاية ٢٠٩/١١ .

(٢) في الرسالة ص ٤٧٨ « العلم من وجوه : منه إحاطة في الظاهر والباطن ومنه حق في الظاهر » .

* بداية اللوحة : ١٨٥ .

(٣) ذكر في الرسالة ص ٥٠١ : « إنه لا يكون الاجتهاد أبداً إلا على طلب عين قائمة معنية بدلالة ، وأنه قد يسع الاختلاف من له الاجتهاد » ثم مثل ذلك بأمرهم بالتوجه للبيت الحرام إذا رأوه وإذا غابوا عنه .

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي من كبار المتكلمين . أخذ عن أبي علي الجبائي يعد من معتزلة بغداد . وكان من أخف الناس روحاً . وكان يقول الشعر ، هجا نبطويه النحوي شعراً ونثراً . توفي سنة ٣٠٦ هـ . له إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه وكتاب الإمامة . أنظر الفهرست ص ٢٤٥ .

المجتهد إليه كما قال أبو هاشم رحمه الله^(١) .

وذهب كثير من المتكلمين إلى أن إثبات الأشبه في أحكام الحوادث عند الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه لا يصح بل لا يعقل ، وأن حكم الله تعالى في كل حادثة على كل مجتهد ما يؤدي اجتهاد إليه ، وإلى هذا ذهب أبو هاشم وكثير من أصحابه ، وهو قول أبي الهذيل^(٢) .

واحتج القائلون بالمذهب الأول^(٣) بوجوه : .

(الأول)^(٤) : إن المجتهد متعبد بالطلب ، والطلب لا بد له من مطلوب حاصل يقصد به ، وإذا ثبت هذا صحَّ أنه لا بدَّ من أن يكون للحوادث حكم هو الأشبه عند الله تعالى ، لأن إثبات مطلوب سواه معلوم عنده تعالى لا يصح .

(الثاني) : إن سبيل الاجتهاد في الحوادث سبيل الاجتهاد في جهات القبلة فكما لا بدَّ فيها من عين قائمة بينى الطلب عليها وإن لم يكلف المجتهد إصابتها ، فكذلك هذه الحوادث يجب أن يكون لها حكم معلوم عند الله تعالى يصح طلبه وإن لم يكلف المجتهد الوصول إليه .

(الثالث) : قول النبي صلى الله عليه (وسلم) : « إذا حكم الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد » قالوا : وإذا لم يجز أن يكون المراد بالخطأ هو الانصراف عن حق معين قد كلف إصابته لقيام الدلالة على فساده لم يبق إلا أن

(١) وبذلك يكون لأبي على مذهبان أحدهما كقول أبي هاشم ، وقد مرت نسبته إليه في بداية المسألة السابقة لهذه . والثاني هو جواز القول بالأشبه . وقد نسب له القولين أبو الحسين في المعتمد أيضاً ٩٥٠/٢ . ونقل عنه قوله : « لا يمتنع أن يكون الفرع ببعض الأصول أشبه عند الله » .

(٢) لم يقتصر إبطال القول بالأشبه على بعض القائلين بأن كل مجتهد مصيب بل أبطله أيضاً القائلون بأن المصيب واحد ، ومنهم أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١٠٤٩/٢ والرازي في المحصول ٨١/٣/٢ والآمدى في الأحكام ١٨٣/٤ وأبو الخطاب في التمهيد ٣١٤/٤ .

(٣) القائلون بالأشبه .

(٤) رقمتم هذه الوجود لتتناسب مع أجوبتها التي جاءت مرقمة .

يكون المراد به الانصراف عن الأشبه عند الله تعالى .

(الرابع) : إنه قد علمنا أن المتلاعنين لا بدّ من أن يكون لهما حكم عند الله تعالى قد خفى عنا من صدق أحدهما وكذب الآخر ، وأنه لو ظهر لنا لكان الحكم فيهما خلاف ما يحكم به ، وكذلك أن يكون للحواث حكم عند الله تعالى هو أشبه بالأصل مما يحكم به ، ولو انكشف لنا لوجب أن يحكم في الحادثة بذلك دون غيره وكذلك القول في المتداعيين .

(الخامس) : إن ما تعبدنا به في البيع من اعتبار التماثل الذي ينتفى به الربا لا بدّ من أن يكون له من التحقيق عند الله تعالى ما لا نعلمه نحن ولم نكلف اعتباره ، ولو عرفناه لوجب أن نعتبره ، فلا يمتنع مثل ذلك في أحكام الحوادث ، يبيّن ذلك أن الله تعالى لو نصّ على التماثل المعتبر في هذا الباب لكان إنما ينص على ذلك التماثل المحقق ، فبأن لا ينص عليه لا يخرج ذلك من أن يكون حكماً ثابتاً معلوماً له تعالى .

(السادس) : ما ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنه مما يمكن أن ينصر به جواز القول بالأشبه وهو أنا قد علمنا ما تعبدنا به من رمى الكافر لا بدّ من أن يكون له سمت^(١) مخصوص لو وقع الرمي فيه لأوجب الإصابة لا محالة وإن لم يتعبد به ، فكذلك أحكام الحوادث لا يمتنع أن يكون لها أصل معلوم يكون الفرع أشبه به من سواه وأولى بأن يرد إليه ، وإن لم يتعبد بمعرفته .

(السابع) : ما كان يعتمد عليه أبو اسحاق بن عياش^(٢) رحمه الله ، وهو أن الاجتهاد يقتضى الطلب لا محالة ، ولا يصح الطلب من غير أن يكون له مطلوب ،

(١) السمت : المقابلة والموازاة . وكذلك الطريق ، انظر مختار الصحاح ص ٣١٣ والمصباح المنير ٢٨٧/١ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن عياش البصرى . استاذ عبد الجبار بن أحمد قبل طلبه العلم على أبي عبد الله البصرى . وهو معتزلى في الطبقة العاشرة ذكر عبد الجبار أنه فاق غيره في الزهد والورع والعلم . درس على أبي علي بن خلاد وعلى أبي علي الجبائى . له ترجمة في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٣٢٨ والفهرست ص ٢٤٦ .

فلا يخلو المطلوب في حكم الحادثة من أن يكون ما هو أشبه عند الله تعالى أو يكون غالب الظن بأن ردها إلى أصل مخصوص واجراء حكمه عليها أولى من ردها إلى أصل آخر ، ولا يجوز أن يكون المطلوب في هذا غالب الظن من غير أن يكون لها حكم معلوم هو الأشبه فيقام الظن مقام العلم به ، لأن الظن إنما يكون له حكم إذا قدر تقدير العلم وأقيم مقتضاه مقام العلم . ألا ترى أن الظن الذي يقتضى حسن الفعل لأجل النفع أو قبحه ووجوب تجنبه لأجل الضرر إنما يقوم * مقام العلم بما فيه من النفع أو الضرر ولو لم يكن تعلق المنافع والمضار معلوماً على الجملة لما صحَّ أن يكون للظن حكم وتأثير في ذلك . فأما تأثير الظن في حكم ليس له أصل معلوم بته فيقدر الظن تقدير العلم به فإنه لا يصح . وهذا يبين أن غالب الظن إنما يصح أن يكون له تأثير في أحكام الحوادث إذا كان هناك معلوم هو الأشبه فيقام الظن مقام العلم .

والذي يدل على صحة المذهب الثاني^(١) :

إن الكلام في إثبات الشيء أو نفيه يجب أن يكون فرعاً على كونه معقولاً لأن ما لا يعقل لا يصح إثباته ولا نفيه^(٢) ، وإذا صحَّ هذا فإثبات الأشبه عند الله تعالى في أحكام الحوادث لا يخلو من أن يكون الرجوع به إلى التشابه الذي يقتضيه الاشتراك في صفات الذات أو إلى صفة أخرى يكون شبه الفرع فيها بالأصل أكثر من شبهه بغيرها ، كما يقال إن شبه زيد بعمره أكثر وأقوى من شبهه بخالد ، ويراد بذلك أن المعاني التي تقتضى التشابه قد جمعت زيدا وعمراً أكثر مما جمعت زيدا وخالداً ، أو إلى الصفات التي هي العلل كمشابهة الأرز للبر ومشاركته إياه في كونه مكيلاً ومأكولاً ومقتاتاً ، أو إلى غالب الظن الحاصل للمجتهد بأن رد الحادثة

* بداية اللوحة : ١٨٦ .

(١) وهو عدم القول بالأشبه .

(٢) هذا الكلام يدل على مدى اعتماد المعتزلة على العقل في إثبات الأحكام ونفيها . وهو عند جمهور أهل السنة ليس بمضطرد ، فقد يثبت بالشرع ما لو عرض على العقل لم يقره .

إلى أصل مخصوص أولى من ردها إلى غيره ، وأن اعتبار شبه مخصوص بينهما وتعليق الحكم به أولى من اعتبار شبه آخر . ولا يصح الاعتبار في هذا الباب بالتشابه الذى يقتضيه الاشتراك في صفة الذات ، وإن كان اعتبار الأشبه في ذلك لا يصح ، ولا بكثرة وجوه الشبه ، إذ لاختلاف في أن ذلك لا يعتبر في باب الاجتهاد وإثبات الحكم ، ولا التشابه الذى هو الاشتراك في الصفات التى هى العلل ، إذ لا يمكن أن يقال إن لبعضها مزية على البعض في قوة شبه الفرع بالأصل فيه . ألا ترى أن شبه الأرز بالبر من حيث كان مكيفاً ومن (١) حيث كان شبهه به مأكولاً ومقتاتاً فلا مزية لبعضها على البعض في قوة الشبه وإذا بطلت هذه الأقسام لم يبق إلا أن يكون المعقول من كون الحادثة أشبه ببعض الأصول من سائرهما هو حصول غالب الظن بأن ردها إليه أولى من ردها إلى سائر الأصول التى تتجاوزها (٢) وأن اعتبار بعض الأشباه التى تجمعها أولى في باب الحكم من سائرهما ، وإذا صحَّ بهذه الجملة أنه لا يعقل من الشبه في أحكام الحوادث غير الوجه الذى ذكرناه بطل القول بإثبات أشبه فيها عند الله تعالى سواه (٣) .

فإن قال قائل : الأشباه التى هى العلل وإن لم يكن لبعضها مزية على بعضها في اقتضاء التشابه بين الحادثة والأصل . فإن الأمانة إذا قوت بعضها دون بعض وأوجبت اعتباره في باب الحكم دون غيره صارت الحادثة إذا جمع بينها وبين الأصل فيه وعلق الحكم به من هذا الوجه أشبه بالأصل من حادثة أخرى يجمعها شبه آخر ولا يمتنع أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هذا المعنى ، وهو رد الفرع إلى الأصل بشبه الأمانة التى هى أقوى الأمانات في رده (٤) إليه ، هذا معنى معقول .

(١) في المخطوطة (من) بدون الواو .

(٢) في المخطوطة (تجاؤها) .

(٣) إبطال المصنف لاحتالات المراد بالشبه وابقاء أحدها يتعارض مع تصريحهم بالمراد بالشبه . وما اعتمد عليه في الإبطال مجرد شيء يشعر به في نفسه . وإلا فما المانع أن يكون أحد الأوصاف التى علل بها البر في الربوية أشبه عند الله لقوة الأمانة عليه ؟

(٤) في المخطوطة (ردها) بدل (في رده) .

قيل له : هذا يفسد من وجوه : .

منها : إن المجتهد لا يرد الفرع إلى أصل ويحكم فيه بحكمه بالشبه الذى يجمعهما إلاً وأقوى الأمارات عنده تقتضى ذلك ، وإن كان الشبه المعلوم عند الله تعالى هو ما يحصل فيه هذا الوجه فيجب أن يقطع المجتهد على أنه قد أصاب الأشبه عند الله تعالى ، وهذا مع أنه ترك لقولهم^(١) ينقض أصل القول بالأشبه .

ومنها : إن هذا الاعتبار يقتضى الرجوع إلى ما قلناه من أن المطلوب من حكم الحادثة هو غالب الظن الذى وصفناه ، لأن قوة الأمانة إنما تقتضى حصول غالب الظن .

ومنها : إنا إنما أردنا أن نبين أن إثبات كون الفرع أشبه ببعض الأصول متى لم يرجع به إلى غالب الظن لم يعقل ، والذى أورده السائل لم يقدح فى ذلك لأن قوة الأمانة إنما تؤثر فى الحكم * وتعليقه بالشبه لا فى تعيين الشبه ، فلم يُرنا السائل وجهاً يؤثر فى مزية بعض الشبه على غيره فيكون الفرع لأجله أشبه بالأصل .

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون ههنا أصل يعرفه المجتهد وتعلق به أمانة تقتضى رد هذا الفرع إليه ، وهى أقوى من سائر الأمارات التى يعتبرها المجتهد ، ولو عرف ذلك الأصل والأمانة لقطع على أن رد الفرع إلى غيره لا يجوز ، فيكون الأشبه الذى هو معلوم عند الله تعالى هو رد الفرع إلى ذلك الأصل وإجراء حكمه عليه ، وهذا معقول .

قيل له : هذا لا يصح ، إذ لا خلاف بين المسلمين فى أن الأصل الذى يُرجع إليه فى تحريم الربا هو النص الوارد فيه ، وأنه لا أصل له فى الشريعة سواه ، ولا خلاف بين القائسين فى أن الأشباه التى تعتبر فى الشريعة فى رد فروع الربا إليه

(١) أى القول بأن كل مجتهد مصيب .

* بداية اللوحة ١٨٧ .

هي الأوصاف الستة^(١) التي هي الكيل والأكل والاقتنيات وإثبات أصل سوى هذا الأصل واعتبار أشباهه سواء في الشريعة مما لا يصح .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون الاجماع الذي ذكرتم لا يقدر فيما قلناه ، لأن الاجماع إنما وقع على أن الأصل الذي تعبدنا بالرجوع إليه في تحريم الربا هو النص الوارد فيه ، ولم يقع الاجماع على أنه لا يجوز أن يكون له أصل سواء لم يدخل تحت التكليف والتعبد .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ، لأن الأصل الذي ادعيتم لابتداء من أن يكون مما يمكن الرجوع إليه لأنكم تجوزون أن يتفق للمجتهد إصابة الأشبه ، وهذا لا يصح إلا فيما له أصل يمكن الرجوع إليه دون ما لا يمكن ، فإذا ثبت أن الأصل المقرر في الشرع في هذا الباب هو النص المعبر وأنه لا أصل لذلك في الشرع سواء^(٢) بطل ادعاء أصل آخر لذلك .

فإن قال : هبكم يصح لكم هذا الوجه في مسألة الربا خصوصاً فما الذي يمنع من جواز ما قلناه في سائر الأحكام ؟ .

قيل : لا فصل عند القائلين بالأشبه في الحادثة وأن لها حكماً هو الأشبه عند الله بين حكم الربا وبين سائر الأحكام ، وأحد لم يفصل بين هذه المسألة وبين سائر المسائل في هذا الباب ، فإذا ثبت بطلان ما ادعيتموه في مسألة الربا بطل في سائر المسائل .

فإن قال : ما تنكرون من أن يكون المراد بالأشبه عند الله تعالى هو الحكم الذي لو نص الله تعالى على حكم الحادثة لكان ينص عليه دون ما سواه ؟ .

قيل له : هذا الذي ذكرته لا يقدر فيما نذهب إليه ، ولا يدل على صحة

(١) في المخطوطة (الستة) ولعل الصواب الثلاثة وهو لم يذكر إلا ثلاثة أوصاف .
(٢) لاشك أن الأصل في تعليل الربوية في البر هو النص الوارد . ولكن النص ورد بعدة ألفاظ مما يدل على أن بعض هذه الأوصاف أرجح . كالنص الوارد في صحيح مسلم « الطعام بالطعام » فيكون وصف الطعم أشبه هذه الأوصاف .

مذهبك ، لأن النص على حكم الحادثة لو ورد من الله تعالى لكان لا يخلو من أن يرد وأحوال المكلفين على ما هي عليه لم يتناول النص إلا الحكم الذي أدى اجتهاد المجتهد إليه ، لأن اللطف^(١) إذا كان إنما يتعلق بنفس الفعل دون طريقه لم يجوز أن يكلف سواه بأى طريق كان ، وإن ورد والحال غير هذه جوازنا أن يرد ببعض الأحكام التي أدى اجتهاد المجتهدين إليه ، وإن كان مخالفاً للحكم الذي تعبد به المجتهد الخصوص ، وجوازنا أيضاً أن لا يرد شيء من الأحكام ، وإذا كان هذا مجوزاً بطل اعتبار الأشبه لأنه يؤدي إلى ما هو أشبه نحو^(٢) أن يخرج من كونه أشبه ، وهذا مما لا يقول به أحد ، وأيضاً فإن النص يتبع كون الفعل لطفاً في نفسه للمكلف لا أن اللطف يتبع النص^(٣) ، وإذا ثبت هذا لم يصح اعتبار الأشبه وتعيينه بأنه ما يرد به النص ، وإن كان اللطف متعلقاً بما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه من غير أن يكون لاجتهاده تأثير فيه ، فلو^(٤) ورد النص فلم يرد إلا به بعينه ولم يعتبر حال المكلف في باب اللطف لكان حال النص في وروده بما يرد به أو انتفاء وروده بشيء من الأحكام موقوفة على ذلك . يبيّن صحة هذا أن كون الفعل لطفاً وصلاً* لا يعتبر باختلاف طريقه ، وإنما تختلف الطرق باختلاف المصالح فيها أنفسها إلا في التعبد به ، وهذا يوضح اعتباره^(٥) عند الله تعالى بورود النص ، ويبيّن أن وروده إنما يتبع كون الفعل صلاحاً في نفسه ، فإذا صحّ أن الصلاح من الاجتهاديات فيما يؤدي اجتهاد المكلف فيه وأن ما سواه من الأشبه الذي ادعوه لا

(١) يعنون باللطف مصلحة المكلف .

(٢) هكذا في المخطوطة والعبارة فيها غموض .

(٣) هذا الكلام بناء على قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلح على الله تعالى وقد بينا فسادها فيما تقدم . وما بناه عليها هنا هو فاسد أيضاً ، إذا أن الصواب إن المصلحة تتبع النص والنص هو الأصل ، لأن المصلحة قد تختلف فيها وجهات النظر ، وما دلّ عليه النص أنه مصلحة يكون هو المصلحة المعتبرة .

(٤) في متن المخطوطة (ولو) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (فلو) .

* بداية اللوحة : ١٨٨ .

(٥) في المخطوطة (اعتبار) .

يعقل لم يجوز أن يفرع في إثباته إلى أنه مما يرد به النص .

والجواب عن الوجه الأول^(٤) : إن كون الاجتهاد متضمناً للطلب مسلّم ، وإنما الخلاف في المطلوب ما هو ، وإذا كنا قد أثبتنا المطلوب كما ألزمه لم يكن في القدر الذى أوردوه دلالة على موضع الخلاف المطلوب عندنا هو غالب الظن بأن الحادثة هي بأصل مخصوص أشبه منها بسائر الأصول وأن الشبه المخصوص الذى يجمع به بينها وبين الأصل أولى بالاعتبار من سائر الأشباه التى تجمعهما ، وهذا وجه معقول ، والأشبه الذى ادعوه قد بينّا أنه ليس بمعقول فوجب حمل الطلب على ما يعقل وهو الذى نذهب إليه دون ما لا يعقل .

وأما قولهم : إن المطلوب يجب أن يكون حاصلاً ، فإن أرادوا به أنه يجب كونه موجوداً كعين القبلة فإنه فاسد من وجهين .

أحدهما : إن كثيراً مما يطلب لا يكون موجوداً عند الطلب كالعلم الذى يطلب بالنظر ، وكالظن الذى يطلب بتأمل حال الأمانة .

والثانى : إن الأشبه الذى ادعوه لا يمكن أن يشار فيه إلى موجود وما^(١) فى حكم الموجود ، لأنه إنما يصير على قولهم حاصلاً إذا صادفه اجتهاد المجتهد ويتفق أن يحكم به ، وكونه معلوماً عند الله تعالى ليس بموقوفٍ على أن يحكم به المجتهد ويؤدى اجتهاده إليه ، فقد بان أنهم إن رجعوا بقولهم أن المطلوب يجب أن يكون حاصلاً إلى هذا الوجه لم يصح ، وإن أرادوا به أنه يجب كونه معيناً يمكن الإشارة إليه فإنه فاسد ، لأن ما يطلب من غالب الظن فيما يتعلق بالعقليات وكثير من مصالح الدنيا لا يمكن أن يقال إنه معين يمكن الإشارة إليه .

فإن قيل : يمكن الإشارة إليه على طريق الجملة بأن يعلم أنه ظن يتعلق بالمنافع والمضار .

(١) أى الوجه الأول من أدلة القائلين بالأشبه وقد تقدم قبل سبع صفحات .

(٢) سقط من متن المخطوطة (ما) وكتب الناسخ فى الهامش أظنه (وما) .

فالجواب : إن هذا قائم فيما يطب بالاجتهاد أيضاً ، لأنه ظن يتعلق بالأحكام المعهودة من طريق الشرع .

والجواب عن الثاني :

إن ما ذكره من جهات القبلة هو دليل لنا ، لأن المجتهد في طلب الجهة إنما كلف أن يطلب غالب الظن في أن بعض الجهات بأن يتوجه إليها ويحكم بكونها جهة للقبلة أولى من سائرهما ، فأما عين القبلة فلا تعلق لها بما كلف المجتهد وإنما يتعلق حكمها بالمعائن لها ، وإذا لم يكن لها تعلق بما كلف المجتهد لم يصح تشبيه ما يدعونه من الحكم عند الله تعالى بها ، وعندهم أن ذلك هو حكم الحادثة على الحقيقة ، وليس هكذا عين القبلة ، لأن حكمها مقصور على المعائن لها وحكمه مخالف لحكم المجتهد^(١) ، وإذا كان أحد الحكمين مخالفاً للآخر ولا تعلق بينهما لم يصح اعتباره فيما يتعلق بالاجتهاد .

فإن قيل : إنما جمعنا بين الموضوعين ، لأن المجتهد متى تمكن من عين القبلة كان فرضه التوجه إليها ، وكذلك المجتهد في الحادثة إذا عرف الأشبه عند الله تعالى وجب أن يكون فرضه ذلك الحكم دون ما يؤدي اجتهاده إليه .

فالجواب : إن هذا الجمع لا يصح لأنكم بنيتموه على دعوى لادليل عليها ، ولم تبينوا الوجه الذي لأجله يجب إذا كان للقبلة عين مخصوصة فالحوادث أيضاً يجب أن يكون لها حكم مخصوص عد الله تعالى سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه .

فإن قيل : لو لم يكن للقبلة عين قائمة يحتذى المجتهد عليها لما صحَّ تحريه لجهتها فكذلك حال المجتهد في الحادثة .

فالجواب : إن ما ذكرته إنما يقتضى أن يكون للحادثة التي يطلب المجتهد *

(١) فرَّق الشافعي بين حكم من يعاين البيت الحرام وبين من نأت داره عنه في حكم التوجه إليه . وذكر في الرسالة ص ٤٨٨ وما بعدها ما يشفى الغليل فليرجع إليه .
* بداية اللوحة (١٨٩)

حكمها أصل يحتذى في طلب الحادثة عليه ، ولا يقتضى أن لها حكم عند الله تعالى سوى ماؤدى اجتهاده إليه ، فعين القبلة إنما يجرى مجرى الأصل الذى يبنى عليه المجتهد اجتهاده دون الأشبه الذى ادعوه .

والجواب عن الثالث :

إنا قد بينا احتمال الخبر لوجهين سوى الأشبه وهما معقولان ، والأشبه الذى ادعوه قد دلّ على أنه غير معقول ، فوجب أن يكون المراد بالخبر ما بيناه .

والجواب عن الرابع :

إن مذكروه من حقيقة حال المتلاعبين^(١) عند الله تعالى في صدق أحدهما وكذب الآخر ليس من الحكم الذى تعبدنا به^(٢) فيهما في شيء ، فالحادثة التى هى ظاهر حالهما لاحكم لها عند الله تعالى إلا ماورد التعبد به ، ولو انكشف لنا ماهو مستور من حالهما تقديراً لكانت تلك الحادثة غير هذه التى تعبدنا بالحكم فيها ، وكان الحكم الذى يتوجه إليها غير متوجه إلى هذه الحادثة التى هى الظاهر من حالهما ، وإذا كانت الحادثتان مختلفتين وحكهما مختلفاً لم يشبه ذلك بما يدعونه من الأشبه عند الله تعالى ، لأن ذلك الحكم عندهم هو حكم الحادثة التى تعبد المجتهد بحكمها ، وكذلك الجواب عن أمر المتداعيين^(٣) .

والجواب عن الخامس : يقرب مما ذكرناه لأن الحكم الشرعى في باب انتفاء الربا إنما يتعلق بالتماثل الذى تعبدنا به من طريق العادة ويمكننا الوقوف عليه ، وماذكروه

(١) اختلف العلماء في سبب تسمية الزوجين إذا رمى الزوج زوجته بالزنى بالمتلاعبين ، فقال بعضهم إنه لما يعقب اللعان من الإثم والابعاد لأن أحدهما كاذب ، فيكون ملعوناً . وقيل لأنه يتأبد التحريم بينهما بعد الملاعة ، والأصح لأن الزوج يقول في الخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . وينظر كفاية الأخبار ٧٥/٢ .
(٢) في المخطوطة (له) وكتب الناسخ في الهامش أظنه (به) .
(٣) أى الذى يدعى أحدهما على الآخر أن له حقاً عليه وينكره الآخر .

من التماثل^(١) الحقيقي الذي هو عند الله تعالى ليس فيه حكم بته ، وهذا يمنع من تمثيل مادعوه من الأشبه به ، لأن عندهم أن الأشبه هو حكم الحادثة على التحقيق عند الله تعالى ، فإذا بينا أن ماشهوه لاتعلق له بالحادثة بطل التشبيه .

فإن قيل : أليس النص لو ورد من الله تعالى على التماثل^(١) المعتبر في البيع لكان إنما يريد بذلك دون مانعته الآن من طريق العادة .

فالجواب : إنا لانقول ذلك على الاطلاق ، بل نقسم الكلام فيه فنقول ، إن كان^(٢) صلاح المكلف متعلقاً بأن يتعبد بهذا التماثل الذي تعبد به مطلقاً ، فلو ورد النص لكان إنما يتناول^(٣) ويرد به دون ماهو حقيقة عند الله تعالى ، وإن كان هذا التماثل لفظاً له بشرط أن يؤدي اجتهاده إليه لم يمتنع إذا ارتفع الاجتهاد وورود النص أن يرد التماثل الذي ذكره ، وهذا يسقط قولهم إن النص لو ورد لكان لايرد إلا به فانتفاؤه لا يؤثر في كون اعتباره حكماً عند الله تعالى ، وهذا هو الجواب إذا سألوا عن مثله فيما تقدم من مسألة اللعان .

والجواب عن السادس :

إنَّ الاعتاد على ما ذكره لا يصح ، إذ ليس في اختصاص جهات الرمي بسميت لو وقع الرمي فيه لأوجب الاصابة دلالة على أن الحوادث يجب أن يكون لها حكم مخصوص سوى ما يؤدي اجتهاد المجتهد إليه ، وقد بينا فيما تقد أن التعبد في رمي الكافر إنما يتناول السميت الذي يغلب على الظن أن وقوعه فيه أقرب إلى الاصابة ، فأما السميت المعلوم فلا حكم له فيما يتعلق بالتكليف على وجه من الوجوه ، وكيف يصح تشبيه ما ادعوه من الحكم عند الله تعالى وهو حكم الحادثة عندهم * وهذا السميت لاتعلق له بما ورد التعبد به .

(١) في الموضوعين في المخطوطة (المتماثل) .

(٢) في المخطوطة (كل) والصواب (كان) ويشهد لذلك مجيء (متعلقاً) منصوبة .

(٣) في متن المخطوطة (يتناول) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه (يتناوله) .

* بداية اللوحة (١٩٠) .

فإن قيل : قد علمنا أن النص لو ورد بالسمت لكان إنما يرد به دون غيره .
فالجواب : إن هذا غير مسلم ، وجوابنا عنه مثل ماتقدم ، وهو أنه إن كان لطف المكلف يتعلق بالرمى في السميت الذى يغلب على ظنه أنه أقرب الجهات إلى الاصابة لم يرد النص إلا به ، وإن كان الغرض قتل الكافر فقط فإنه لا بد من أن يتناول السميت الذى تحصل الاصابة بوقوع الرمي فيه .

فإن قيل : إنما شبهناه بسميت الرمي من حيث يجوز أن يكون ذلك معلوماً لله تعالى وإن لم نعلمه كما أن السميت المخصوص معلوم له تعالى وإن لم نعلمه .

فالجواب : إنه لا يجب من حيث كان السميت معقولاً في نفسه ومعلوماً لله تعالى أن يكون الأشبه الذى ادعوه معلوماً أيضاً ، وقد بينا أنه غير معقول في نفسه .
والجواب عن السابع :

أنا إذا اعتبرنا غالب الظن في حمل الحادثة على الأصل وإجراء حكمه عليها فقد قدرنا الظن بتقدير العلم ، لأننا قد علمنا أن الشيء قد يجب حمله على شيء آخر وإجراء حكمه عليه من طريق العقل ، فإذا حملنا الحادثة على الأصل من طريق غالب الظن الحاصل عن الأمانة فقد قدرنا تقدير العلم^(١) .

فإن قال : لست أريد بقولى إن الظن من حقه أن يقدر تقدير العلم فيما يقتضيه من الحكم من هذا الوجه ، وإنما أريد بذلك أن مظنون الظن يجب أن يكون له معلوم كالمنافع والمضار التى تتعلق بالأفعال .

(١) بعض الأحكام الشرعية عليها أدلة قطعية فتنفيذ العلم . كما أن بعضها عليه أدلة ظنية تفيد غلبة الظن تتفاوت في ذلك ، فقد تقرب من العلم وقد تبعد عنه . ومع هذا فقد ثبت بإجماع الصحابة على أنها طريق لمعرفة الحكم لأننا متعبدين في معظم الشرعيات على هذا النحو وهو غلبة الظن ، ومن هنا نكون قد أجرينا غلبة الظن مجرى القطعيات في وجوب التعبد بها . ومن هنا يصح إجراء الظن مجرى العلم في هذه الجهة وهى وجوب التعبد . وإن كان لكل دليل منزلته حيث ما يفيد الظن لا يقاوم ما يفيد العلم .

قيل له : هذه دعوى لادليل عليها ، ولم يجب إذا كان لمظنون^(١) كثير من الظن أمثال معلومة أن يكون هذا حكم جميع الظنون ، وما المانع من ورود التعبد بما يقتضيه غالب الظن الواقع عن أمانة صحيحة ، وإن لم يكن له مثل معلوم ، وأيضاً فإن القائل بهذا القول لا يخلو من أن يقول إن غالب الظن لا يحصل له إلا في الأمر الذى له مثل معلوم أو يجوز حصوله ، ولكن بمنع من أن يحكم به ، فإن كان يذهب إلى الأول فهو فاسد بما نعرفه من أنفسنا ، لأننا نعلم من أنفسنا حصول غالب الظن في الحادثة في^(٢) ردها إلى أصل من الأصول أولى من ردها إلى سائرها ، وأنها أشبه بهذا من هذا الوجه من سائرها وإن لم نعلم أن هناك حكماً معلوماً . وإن أراد به لاحكم لها فهو اعتماد على مجرد الدعوى وقيام الدلالة على ورود التعبد بالقياس والاجتهاد من غير أن يكون مشروطاً بما ذكره دليل على فساد اعتباره .

(١) في متن المخطوطة (بمظنون) وكتب الناسخ في الهامش أظنه (لمظنون) .

(٢) (في) إضافة من المحقق لتستقيم العبارة .

مسألة

قال: اختلف أهل العلم في الحادثة هل يجوز أن تتساوى حالها عند المجتهد في شبهها بأصلين حتى لا يكون لشبهها بأحدهما مزية على الشبه الآخر^(١).

فمنهم من منع من ذلك وهو الذى حكاه شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله ، وذكر أنه كان يذهب إلى أن الحادثة لابد من أن يكون شبهها بأحد الأصلين أقوى في طريقة الاجتهاد ، فإن إلتبس ذلك على المجتهد وجب عليه التوقف في الحكم إلى أن يلوح له قوة شبهها بأحدهما ، وهذا هو الظاهر من مذهب أكثر الفقهاء^(٢).

(١) بنى جمع من الأصوليين هذه المسألة على مسألة تصويب المجتهدين فذكرها بعدها مثل ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٥١/٢ وأبى الحسين في المعتمد ٨٥٢/٢ والآمدى في الاحكام ١٩٧/٤ والشوكانى في إرشاده ص ٢٧٥ وإمام الحرمين في تلخيص التقريب ص ٧٠ من كتاب الاجتهاد . وابن الحاجب في المنتهى ص ٢١٥ والشيرازى في اللمع ص ٧٤ وفي شرح ١٠٧١/٢ والتبصرة ص ٥١٠ وأبى الخطاب في التمهيد ٣٤٩/٤ وابن قدامة في الروضة ص ٣٥٩ وبحثها جمع منهم في باب التعارض كالسمرقندى في الميزان ص ٦٩٥ والإمام الرازى في الحصول ٥٠٦/٢/٢ والقرايى في شرح التنقيح ص ٤١٧ والبيضاوى والاسنوى في نهاية السؤل ١٥١/٣ وإمام الحرمين في البرهان ١١٨٣/٢ والغزالى في المستصفى ص ٥٠٨ وابن السبكى في جمع الجوامع ٣٥٩/٢ وابن النجار في شرح الكوكب ٦٠٨/٤ .

(٢) كل الأصوليين متفقون على نسبة هذا القول لأبى الحسن الكوخى ونسبه أيضا لأحمد ابن حنبل الآمدى وابن الحاجب وابن النجار وابن السبكى في الإبهاج ١٩٨/٣ والاسنوى في نهاية السؤل . ونسب أبو الخطاب هذا القول أيضاً لأبى سفيان السرخسى وأكثر الشافعية واختاره ، كما اختاره إمام الحرمين في البرهان حيث قال : =

وعن شيخنا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله إنه لا يمتنع أن يعتدل حالها عند المجتهد ، فلا يكون شبهها بأحدهما أقوى من شبهها بالآخر ، فيكون عند ذلك مخيراً في ردها إلى أيهما شاء . وقد حكى هذا القول عن عبيد الله بن الحسن العنبري ، وهو الأقرب من مذهب أبى الهذيل رحمه الله .

وذكر من يعرف مذهب الشافعي من شيوينا أن ظاهر قوله في القولين *
ولكل واحد منهما وجه يقتضى أنه كان يجوز ذلك^(١) .

واحتج القائلون بالمذهب الأول بوجوه :

(الأول)^(٢) : إن المجتهد قد كلف اعتبار الأشبه في رد الحادثة إلى الأصل وتجوز اعتدالها في الشبه بأصلين ينافي هذا المعنى .

(الثاني) : إن تجويز ذلك يؤدي إلى التخيير في مسائل الاجتهاد ، والاجماع قد

= « وما أراه إن الشريعة إذا كانت متعلقة بالمفتين ولم يشغرنهم الزمان فلا يقع مثل هذه الواقعة » وقال على فرض وقوعها عند المجتهد فحكمها الوقف عن الحكم فيها . واضطربت النسبة للجمهور فبعضهم يروى هذا القول عن الأكثر وبعضهم يرويه عن القائلين إن الحق في واحد . ومعظم القائلين بهذا القول يقولون بالتوقف حتى يحصل على المرجح .
* بداية لوحة ١٩١ .

(١) . أطبقت كتب الأصول على نسبة هذا القول لأبى على وأبى هاشم الجبائين ومنها المعتمد وشرح اللمع والتبصرة واللمع وإحكام الآمدى وشرح تنقيح الفصول والتمهيد والمحصل وابن برهان ونهاية السؤل . وأكثر الأصوليين نقلوه عن القاضي أبى بكر الباقلاني وقال الجبائين والباقلاني بالتخيير ونصره الغزالي في المستصفي ، ولكن ابن برهان نقل عن الباقلاني التساقط عند تعارض النصوص . ونسب أبو الحسين هذا القول إلى عبيد الله بن الحسن العنبري لأنه خيّر بين غسل الرجلين ومسحهما . ونسبه للشافعي لأنه يقول بقولين في المسألة الواحدة . واختار هذا القول الآمدى وابن الحاجب . ونسبه أبو الخطاب لأبى بكر الرازي والجرحاني الحنفيين . وجوزه الرازي في المحصول إذا كان تعادل الأمرتين في فعلين متنافيين والحكم واحد مثل الصلاة داخل الكعبة .

(٢) رقت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التي جاءت مرقمة .

منع من ذلك ، فالقول الذى يؤدى إليه يجب أن يحكم بفساده .

(الثالث) : إنه لاختلاف فى أن فروع الربا لا يجوز أن يعتدل شبهها بالأصل فى جميع صفاته التى هى العلل من كونه مكيفاً ومأكولاً ومقتناً حتى كونه المجتهد مخيراً فى اعتبار ما يختار منها فى رد الفرع به إلى الأصل ز وهذا يبين صحة ما نذهب إليه فى المنع من التساوى فى هذا الباب .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى :

إنه لو امتنع تساوى حال الحادثة فى شبهها بأصلين عند المجتهد لكان ذلك لا يخلو من وجوه : إما أن يكون ذلك لاستحالة وامتناعه فى نفسه ، أو من حيث علم أنه لا يقع وإن كان يصح وقوعه ، أو من حيث ثبت أنه وإن وقع فإن الحكم لا يجوز أن يتبع ذلك وإنما يتبع كونها أشبه بأحد الأصلين دون غيره فيمتنع الحكم متى لم يحصل ذلك .

ولا يجوز امتناعه للوجه الأول ، لأننا قد علمنا صحته وانتفاء الاستحالة عنه . ألا ترى أن العاقل يعلم من نفسه أنه قد يتساوى عنده حال طريقين فى زوال الخوف عن سلوكهما وحصول السلامة فيهما من طريق غالب الظن ويكون ظنه فيما يتعلق بأحدهما مساوياً لما يتعلق بالأخرى فلا يكون لأحد الظنين مزية على الآخر فى القوة ، وكذلك القول فى كثير من مصالح الدنيا كتدبير الحروب وغيرها ، وقد يستوى أيضاً غالب الظن فى جهات القبلة حتى لا يكون لبعضها مزية على بعض ، فقد بان أن جواز ذلك معلوم متقرر فى العقول لاسبيل الى دفعه^(١) .

(١) هذا الجواب ليس فى محل النزاع لأن الأصوليين نقلوا الاتفاق على جواز تعادل الأمرتين فى ظن المجتهد فى الظاهر ، ولكن محل النزاع هو تعادل الأمرتين فى الواقع والحقيقة . وهذا التعادل لا يتصور ان يقول به من قال إن المصيب واجد وما أشعر به عنوان المسألة هنا ليس بسديد لأنه نص على أن الاختلاف فى التعادل عند المجتهد وهو محل اتفاق .

ولا يجوز أن يكون للوجه الثاني ، لأنه إذا كان وقوعه صحيحاً في نفسه غير مستحيل فلا مانع من أن يقع ويحصل ، فالقطع على أنه لا يقع من غير دليل يدل ظاهر الفساد .

ولا يجوز أن يكون للوجه الثالث ، لأنه الحكم إذا كان من سبيله أن يتبع غالب الظن فإن من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى الأصل الذي^(١) يجمعهما شبه مخصوص ، وكان حصوله في تعلقها بأحد الأصليين كحصوله في تعلقها بالآخر لاستوائهما في الأمانة والعلة التي لأجلها يحكم بردها إلى أحدهما موجودة في الآخر ، وهذا يوجب تساويهما في وجوب رد الحادثة إليهما ، فمثل ما يوجب ردها إلى أصل واحد إذا غلب على الظن شبهها به على وجه مخصوص يجب أن يحكم بردها إلى الآخر ، كما أن جهات القبلة إذا تساوت عند المجتهد لم يصح أن يحكم بأن التوجه إلى بعضها أولى من التوجه إلى سائرهما من حيث كان ما يقتضى التوجه إلى بعضها أولى من التوجه إلى سائرهما^(٢) . فقد بان بهذه الجملة صحة ما نذهب إليه من جواز تساوى حال الحادثة عند المجتهد في شبهها بأصلين وأن لإمانع يمنع من ذلك .

فإن قال قائل : إنما منعنا من وقوع ذلك الدليل وهو الاجماع على المنع من مقتضاه^(٣) الذي هو التخيير .

قيل له : لا دليل على المنع من ذلك ونحن نبين أن الاجماع الذي ادعيتموه لا أصل له ، وإذا دلت الدلالة على ذلك سقط السؤال .

فإن قال : لسنا نسلم أن ما أوجب رد الحادثة إلى أصل مخصوص قد حصل لها

-
- (١) كتب الناسخ في الهامش أظنه «الأصلين للذين» ولا أراه سليماً .
(٢) لمعرفة أقوال العلماء في القبلة وتحريمها ينظر في فتح القدير ٢٧١/١ والمهذب ٧٤/١ والمغنى ٤٤٠/١ والتفريع لابن الجلاب ٢٦١/١ .
(٣) في المخطوطة (مقتضى) والعبارة لا تستقيم بها .

مع كل واحد من الأصلين اللذين ادعيتن * شبهها بهما ، لأن الذى أوجب ذلك كونها أشبه بأصل مخصوص دون سائر الأصول ، وهذا المعنى لا يحصل إذا تشابه الأصلان .

قيل له : المراد بقولنا إنها يجب أن تكون بأصل مخصوص أشبه منها بسائرهما هو أن غالب الظن يجب أن يقتضى ردها إليه دون ماسواه ، فإذا حصل غالب الظن فى ردها إلى الأصلين جميعاً دون ماسواهما على سواء فقد حصل معنى الأشبه المعتبر بينهما وبين كل واحد منهما ، والاعتبار فى هذا الباب بالمعنى دون العبارة .

فإن قال : يلزمكم على ما ذكرتم أن يكون الواجب على المجتهد ردها إليهما جميعاً وأن يحكم فيها بحكميهما ، إذ ليس ردها إلى أحدهما أولى من ردها إلى الآخر .

قيل له : نحن نحكم بردها إليهما إلا أن ذلك قد يكون على وجه الجمع وقد يكون على وجه التخيير ، فإذا علمنا بطلان الرد على وجه الجمع ، إما للتناقى الذى لا يجوز التعبد به^(١) ، وإما لقيام الدلالة على المنع منه فى الشرع وجب أن نردها إليهما على سبيل التخيير ، لأن ما ذكرناه من الدلالة إذا كان قد أوجب ردها إليهما ، وذلك لا يمكن إلا على أحد الوجهين ففى بطلان أحدهما ثبوت الآخر .

فإن قال : ما ذكرتم من تشبيه ذلك بجهات القبلة لا يصح ، لأن العلة^(٢) فى حال أن تساوى حكمها عند المجتهد هى أن التعبد فى استقبال القبلة يجوز سقوطه أصلاً للعدر ، فلما جاز سقوط ذلك جاز أيضاً سقوط التعبد بتخري بعض جهاتها وأن يكون المكلف مخيراً فى التوجه إلى الجهة التى يختارها ، وليس

* بداية اللوحة (١٩٢) .

- (١) وذلك مثال قيام الدلالة على أن شخصين صالحين للإمامة العظمى بما لا يرجح أحدهما على الآخر ، فإنه لا يمكن الحكم بهما على سبيل الجمع لقيام الدلالة على المنع من ذلك . وكذلك ترويج المرأة من أحد الكفوين المتقدمين لها .
- (٢) فى المخطوطة (العلة) ولعل الصواب (الحكم) .

هكذا هذه الحوادث ، لأن حكمها لا يجوز سقوطه أصلاً .

قيل له : ما ذكرته من الفصل بين الموضعين من الوجه الذى ذكرته لا يمنع من الجمع بينهما من الوجه الذى ذهبنا إليه ، وهو أن جهات القبلة لما كان قد حصل فى كلها مالو حصل فى كل واحدة منها لأوجب التوجه إليها وجب أن يتساوى جميعها فى وجوب التوجه إليها ، فكذلك الحادثة إذا كان قد حصل لها مع كل واحد من الأصليين مالو حصل مع أحدهما على الانفراد لأوجب أن يحكم لها بحكم أوجب ذلك كونها متساويين فى ردها إليهما واجراء حكمها عليها ، على أنه إذا كان لا يمنع ثبوت الحكم بعلمتين ودليلين ، فما المانع أن يكون تساوى جهات القبلة فى التوجه إليها للأمرين جميعاً ، إذ لاتنافى بينهما ، وهذا يبين أن الوجه الذى ذكره وهو جواز سقوط القبلة أصلاً لايقدم فى الوجه الذى اعتبرناه .

فإن قال : لم لا يجوز أن تكون الحادثة قد حصل لها مع كل واحد من الأصليين من الشبه مالو حصل لها مع أحدهما على الانفراد وجب ردها إليه ، ولا يجوز مع ذلك ردها إليهما ، كما ان الجارية إذا كانت بين رجلين وقد حصل لكل واحد منهما فى وطئها مالو انفرد لجاز له وطؤها ، وإذا اجتمعا لم يجز لهما وطؤها .

قيل له : لم يحصل لكل واحد منهما فى وطئها ما يوجب استباحة الوطء ، لأن استباحته تتبع انفراد الملك ، وإذا كانت الجارية بينهما لم يحصل هذا الوجه ، وليس هكذا حكم الحادثة مع الأصليين ، إذ لم يثبت أن من شرط ردها إلى كل واحد منهما أن لا يحصل غالب الظن بوجوب ردها إلى الآخر ، فإذا الوجه الموجب ردها إلى أحدهما قد حصل لها مع الآخر ، وقد غالب الظن ، وليس * اقتضاء غالب الظن لما يقتضيه من ذلك مشروطاً بالانفراد كما أن اقتضاء تلك الجارية لاستباحة الوطء مشروط بالانفراد^(١) .

* بداية اللوحة (١٩٣) .

(١) ينظر ما يتعلق بالجارية المشتركة فى الوطء والعدة روضة الطالبين للنووى ٤٣٠/٨ والمهذب للشيرازى ١٥٥/٢ والمغنى لابن قدامة المقدسى ٥٠٩/٧ والأصل لمحمد ابن الحسن ١٢٦/٤ .

فإن قال : لوجاز ورود التعبد بالتخيير لكان المجتهد مخيراً في حمل الآية على حكمين إذا كانت تصلح لهما على الحقيقة .. ، وإثبات التخيير في موجبها يقتضى زيادة في النص وذلك يوجب النسخ^(١) .

قيل له : الجواب عن هذا من وجهين : أحدهما إن الزيادة في حكم النص لاتوجب النسخ عند شيخنا أبا علي وأبي هاشم رحمهما الله^(٢) ، وهذا يسقط السؤال . والثاني إن ذلك لا يوجب زيادة في حكمها ، لأن الآية إذا كانت مفيدة لحكمين على هذا الوجه لم يحصل إلا^(٣) موجبة لحكم التخيير ، وكيف يكون التخيير زيادة في حكمها .

فإن قال : يجب على قولكم إذا أدى اجتهاد المجتهد إلى التخيير في حكم الحادثة أن يفتى العامي إذا استفته بالتخيير فيهما .
قيل : كذلك نقول .

فإن قال : يلزم على هذا أن العامي إذا عرف من حال المجتهد الذى يريد أن يستفتيه أنه يخير فيهما أن يكون له اختيار أيهما شاء من غير أن يستفتيه
قيل له : قد أجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بجوابين

أحدهما : أنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار في ذلك . والثاني : إنه لا يمتنع أن يكون له الاختيار فيهما إذا أفته المفتى بذلك إذ لا يمتنع أن يكون صلاحه في العمل

(١) الزيادة على النص نسخ عند أصحاب أبي حنيفة إذا كانت غير مستقلة عن المزيد عليه كزيادة التغريب على الجلد ، أو زيادة شرط كاشتراط الطهارة للطواف . وينظر تفصيل الكلام في المسألة المستصفا ص ١٣٩ وجمع الجوامع مع البناني ٩١/٢ والبرهان ١٣٠٩/٢ والأحكام للامدى ٢٨٥/٢ والتلويح على التوضيح ٣٦/٢ وإرشاد الفحول ١٩٤ والمعتمد ٤٣٧/١ والوصول إلى الأصول ٣٢/٢ .
(٢) وقال أبو الحسين في المعتمد ٤٣٧/١ : ذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم وأصحاب الشافعى إلى أنها ليست بنسخ على كل حال . وقال شيخنا أبو الحسن وأبو عبد الله إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً .
(٣) في الهامش كتب الناسخ أظنه (على موجه) .

بهما على طريق التخيير متعلقا بأن يفتيه المفتى به .
فإن قال : فكان يجب إذا أدى اجتهاد الحاكم إلى التخيير في حكمين مختلفين أن
يحكم بهما على سبيل التخيير من طريق .

قيل له : لا يجوز ذلك للحاكم كما لا يجوز للمفتى ، لأن الحاكم إنما نصب لفصل
الخصومات . وهذا يناقى الفصل^(١) .

ويدل على ذلك أيضاً إنه إذا جاز التعبد بحكمين مختلفين على طريق التخيير من
طريق النص ، فما المانع من التعبد بهما من طريق الاجتهاد ، وإذا كان كل واحد
منهما داخلاً تحت التكليف من حيث كان الطريق فيهما واحداً ، فكذلك المجتهد
فيه من الحكمين إذا تساوى طريق الاجتهاد فيهما .

فإن قال قائل : إنما جاز ذلك في النص ، لأن لفظ التخيير يحصل فيه .

قيل له : لا فصل بين أن يثبت التخيير بلفظة أو بدليل يدل عليه ، على أن في
المنصوص عليه ما يثبت التخيير فيه من طريق الدليل .

والجواب عن الوجه الأول :

إننا قد بينا أن الغرض بقولنا إن المجتهد متعبد باعتبار الأشبه في رد الحادثة إلى
الأصل وإجراء حكمه عليها أنه يجب عليه أن يراعى حصول غالب الظن من طريق
الأمانة في أن من سبيل الحادثة أن تكون مردودة إلى أصل مخصوص ، فإذا حصل
غالب الظن في وجوب ردها إلى أصلين فقد حصل معنى الأشبه الذي نعتبره بين
الحادثة وبين كل واحد منهما ، والاعتبار في هذا الباب بالمعاني دون العبارات ،
وليس لأحد أن يقدح فيما قلناه بأن يقول إن الأشبه إنما يطلق إذا كان الأصل
الذي يقال إن الحادثة أشبه به لا يشاركه غيره في معناه ، على أنه يمكن أن يقال إنما
تطلق لفظة الأشبه في الحادثة التي ليس لها إلا أصل واحد ، وإن كان المقصود

(١) وذهب الرازي في المحصول ٥٢٠/٢/٢ «إن وقع التعادل للإنسان في عمل نفسه كان
حكمه فيه التخيير ، وإن وقع للمفتى كان حكمه أن يجتهد المستفتى في العمل بأيهما
شاء . وإن وقع للحاكم وجب عليه التعيين لأن الحاكم نصب لقطع الخصومات » .

باللفظ يصح فيما له أصلاً كما يصح فيما له أصل واحد .

والجواب عن الثاني : إن الاجماع الذى ادعوه « فى المنع من التخيير لا أصل له ولا سبيل لإثباته ، لأن أكثر ما يمكن مخالفينا أن يدعوا فى هذا الباب أن المتقدمين لم يذهبوا فى مسائل الاجتهاد إلى القول بالتخيير ، وهذا لو ثبت لما كان فيه دليل على موضع الخلاف ، لأن ذلك إنما يدل على أن حال الحادثة لم يعتدل عندهم^(١) فى شبهها بأصلين ، فلم يلزمهم القول بالتخيير ، وليس فيه ما يمنع من وقوع ذلك لبعض المجتهدين ، وإنما كان يصح ذلك لو ثبت عنهم أنهم قالوا أو عرف من مذهبهم أن الحكم بالتخيير لا يجوز من احد من المجتهدين ، وهذا مما لا سبيل إلى اثباته ، وأيضاً فإن القول بالتخيير منقول عن الصحابة والتابعين وأعيان الفقهاء ، فقد حكى شيخنا أبو عبد الله عن الشيخ أبى الحسن رحمهما الله أنه كان يقول : إن من مذهب أبى حنيفة التخيير فى زكاة الخيل بين أن يؤخذ من كل فرس دينار وبين أن نقوم بالذهب أو الفضة فيؤخذ ربع العشر من قيمتها وأنه إنما ذهب إلى ذلك لما روى عن عمر أنه حكم بذلك^(٢) والمشهور من مذهب الحسن البصرى

« بداية اللوحة (١٩٤) .

(١) فى المخطوطة (عنهم) .

(٢) روى محمد بن الحسن فى الأصل ٦٤/٢ عن أبى حنيفة أنه قال « ان الخيل السائمة إذا كانت إنثاءً وذكوراً يطلب نسلها ، ففى كل فرس دينار وإن شئت قومتها دراهم فجعلت فى كل مائتى درهم خمسة دراهم » . وتابعه على ذلك زفر وهو قول ابراهيم النخعى على ما فى كتاب الآثار لمحمد بن الحسن ص ٥٥ واحتج أبو حنيفة بحديث أبى الزبير عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فى كل فرس سائمة دينار أو عشر دراهم وليس فى المرابطة شىء » ولما كتبه عمر لأبى عبيدة بن الجراح بأن يأخذ من الخيل السائمة عن كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم وينظر فى ذلك فتح القدير ١٨٣/٢ وانظر للباب فى الجمع بين السنة والكتاب ٣٧١/١ فقد ذكر عن عمر أنه اخذ الزكاة عن الخيل من طريق يعلى بن أمية . وقال إنه أخرج ابن عبد البر عن مالك عن الزهري أن السائب بن يزيد أخبره « لقد رأيت أبى يقوم الخيل ويدفع صدقتها إلى عمر بن الخطاب . وينظر رأى النخعى وغيره مصنف عبد الرزاق ٣٤/٤ والأموال ص ٤٤٦ والمجموع ٣٠٧/٥ والآثار لأبى يوسف ص ٨٧ .

رحمه الله القول بالتخيير بين^(١) المسح على القدمين على وجه الاستغراق لهما
بالمسح وبين الغسل^(٢)

وقد ذهب أيضا عبيد الله^(٣) بن الحسن العنبري إلى القول بالتخيير^(٤) وهو أحد
فقهاء البصرة الذين ذكرهم الطحاوي^(٥) في كتاب الاختلاف واعتد بقوله كما
اعتد بقول سائر من ذكره من الفقهاء فقد وضح بما بيناه أن من ادعى الإجماع في
المنع من ذلك فقد بُعد عن طريقة العلم .

والجواب عن الثالث : إنا لم نقل أن تساوى حال الحادثة في باب الشبه بأصلين
أو بأصل واحد في أوصاف مختلفة واجب ولزمتنا ما ذكره في مسألة الربا ، وإنما قلنا
إن ذلك جائز وقوعه ، فإذا دلّ دليل الإجماع على المنع من التخيير في مسألة الربا وفي
غيرها علمنا أن ذلك الباب مما لا يعتدل اجتهاد المجتهد فيه ، وهذا بين .

(١) (بين) ساقطة من المتن وكتب الناسخ في الهامش أظنه (بين المسح) .
(٢) أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه ١٨/١ قال حدثنا ابن عُلية عن يونس عن الحسن أنه
كان يقول إنما هو المسح على القدمين وكان يقول يمسح ظاهرهما وباطنهما وأخرج
أيضا ابن أبي شيبة المسح على القدمين عن عكرمة وأنس والشعبي ونسبه ابن قدامة في
المغنى ١٣٣/١ لابن عباس والشعبي وأنس بن مالك . وقال لم يقل به من الفقهاء
سوى ابن جرير الطبري لما أخرجه سعيد بن منصور عن ابن عباس «إنه صلى الله
عليه وسلم أخذ ملء كف من ماء فرش على قدميه وهو منتعل» . ولقول أويس بن
أبي أويس الثقفي «أنه رأى النبي عليه السلام لما أتى قبيلة كظامة بالطائف توضأ
ومسح على قدميه» . (٣) في المخطوطة (عبد الله) .

(٤) نسبه له أيضا أبو الحسين البصري في المعتمد ٨٥٦/٢ .
(٥) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة الأزدي الطحاوي نسبة لطحا قرية من قرى
مصر ينسب لها جماعة من العلماء منهم في زماننا هذا الدكتور عبد الحسيب عبد السلام
رضوان صاحب كتاب «القاضي والبينة» بلغ من السن ثمانين سنة ، وكان السواد
أغلب على لحيته وتوفي سنة ٣٢٢ هـ . وذكر ابن النديم في مقدمة مصنفاته كتابه
الاختلاف بين الفقهاء . وقال : وهو كتاب كبير لم يتمه ، والذي خرج منه نحو
ثمانين كتاباً . وله من المطبوع كتابه العظيم مشكل الآثار ومعاني الآثار والعقيدة .
وله شرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير وأحكام القرآن وغيرها . أنظر ترجمته
في الفهرست ص ٢٩٢ .

مسألة

قال : ذهب جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى أن العامى لا يجوز له تقليد العالم في أحكام الحوادث ، وإنما يلزمه الرجوع إليه ليعرفه طريقة النظر وينبهه على أصولها فيعمل بما يوجبه نظره فيها .

(١) لتحرير محل النزاع نقول نقل جمع من الأصوليين الاتفاق على عدم جواز التقليد في أصول العبادات وما يعلم من الدين بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الحج والزكاة وحرمة الزنا والكذب منهم أبو الخطاب في التمهيد ٣٩٦/٤ وأبو الحسين في المعتمد ٩٤١/٢ والشيرازى في اللمع ص ٧١ وشرح اللمع ١٠٠٩/٢ وعلى هذا يكون محل النزاع فيما دون ذلك من الفروع الشرعية .

ونسب هذا القول الغزالي في المستصفى ص ٥١٩ للإمامية . وينسبه بعض الأصوليين لمعتزلة بغداد وبعضهم للقدرية ، والجعفران هما من كبار معتزلة بغداد فالنسبة واحدة . ويقرب من هذا القول ما يذهب له ابن حزم الظاهري حيث ينكر التقليد جملة وتفصيلا قال في إحكام الأحكام ١٥٠/٦ «التقليد كله حرام في جميع الشرائع أو لها عن آخرها من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان وجميع العبادات والأحكام» . وقال : «حرم الله التقليد جملة ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعامى والعذراء المخدرة والراعى في شعف الجبال» وقال في ١٥٥/٦ من كتابه : «ومن أفتى آخر بفتياً صحيحة إلا أنه لم يأتها عليها بدليل فإنه إن عمل بها مقلداً فهو آثم في تقليده مأجور بعمله بها إن اراد بها الله تعالى» . وتابع ابن حزم من المتأخرين محمد بن على الشوكانى فنقل عن الائمة الأربعة أنهم نهوا عن التقليد ، ونقل عن ابن حزم ادعاء الاجماع على النهى عن التقليد ، ثم تعجب من فعل الأصوليين حيث لم ينقلوا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة . وأنكر أن يكون أى تقليد في القرون الأولى أو سمعوا به ، بل كان المقصر منهم يسأل العالم فيفتيه بالنصوص التى يعرفها من الكتاب والسنة . =

= وقد ألف الشوكاني علاوة على ما ذكره في إرشاد الفحول ص ٢٦٧ رسالة خاصة مطبوعة في النهي عن التقليد سماها «القول المفيد في حكم التقليد». ونقل الشوكاني عن القرافي أنه قال: إنه مذهب مالك وجمهور العلماء، وهذا النقل لا أظنه صحيحاً لأن القرافي قال في شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣، الذي تنزل به الواقعة وبلغ رتبة الاجتهاد، فإن لم يكن قد اجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد، وهو مذهب مالك رحمه الله، وقال أحمد بن حنبل واسحاق بن راهوية وسفيان الثوري يجوز مطلقاً وفي ص ٤٣٠ نقل عن ابن القصار المالكي أن مالكا قال: «يجب على العوام تقليد المجتهد في الأحكام».

وقد أورد الشوكاني طائفة من النصوص الدالة على وجوب إتباع الكتاب والسنة وتحريم التقليد، ومنها: قوله تعالى: «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» وقوله تعالى: «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله» كما استنطرد ابن حزم في الاستدلال لتحريم التقليد بما لا مزيد عليه في الجزء السادس من كتابه إحصاء الأحكام.

والشوكاني رحمه الله يثبت درجة بين الاجتهاد والتقليد وهي (الاتباع) أي أخذ القول بدليله. وفي هذا شبه للمذهب ابن حزم وإمام الحرمين في البرهان ١٣٥٨/٢ ذهب إلى أنه لا يخلو أحد من التقليد حتى من قبل قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأن قوله لا يكون حجة لذاته فلا بد أن يعرف المرسل وهو الله وصفاته ثم يعرف صدق المرسل بمعجزته. والغزالي تابعه على ذلك فيرى أن اتباع النص فيه نوع من التقليد وإنما سمى حجة تادياً مع الشرع لأنه لا يخلو من التقليد في مرحلة من مراحل كصحة الطريق ودلالته وغير ذلك. وقد روى عن الشافعي أنه يقلد أحمد بن حنبل في تصحيح بعض الأخبار. وأما القاضي الباقلاني فيقول: «عندي لا تقليد ولا مقلد، وكل من قبل قولاً كالعامة يقبل قول المفتي وجب عليه قبوله وكان قوله حجة» على ما في البرهان ١٣٥٨/٢ وكتاب الاجتهاد من تلخيص التقریب بتحقيقنا ص ١٠٨ حيث قال: «قال القاضي رحمه الله، والذي نختاره منع التقليد: وإذا قيل لنا: فهل في الشرع تقليد مباح، أبيناه، وإن إلزامنا العامي المستفتي لم نجعله مقلداً».

وقال في ص ٩٧ من كتاب الاجتهاد: «قال القاضي: والذي نختاره أن ذلك — أي قبول العامي قول المفتي — ليس بتقليد أصلاً، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي، إذ الرب تعالى وجلّ نصب قول العالم علماً في حق العامي وأوجب عليه العمل به كما أوجب على العالم العمل بموجب اجتهاده وأجتاده علم على علمه وقوله =

وعند شيوخنا المتكلمين وجمهور الفقهاء إن فرض العامى فى أحكام الحوادث هو الرجوع إلى العلماء والعمل بما يفتونه به ، وأنهم لم يكلفوا النظر والاستدلال فى معرفتها^(١) ، وإن كان فى العلماء^(٢) من يفصل بين ما الحق فيه واحد من هذه

= عَلم على المفتى ، ويخرج لك من هذا الأصل أنه لا يتصور على ما نرتضيه تقليد مباح فى الشريعة لا فى أصول الدين ولا فى فروعه ، إذ التقليد : هو الاتباع الذى لم تقم به حجة « انتهى . وخلاف الباقلانى مع الجمهور لفظى فى تسمية قبول العامى قول المجتهد مع تسليمه أن الواجب على العامى قبول قول المفتى .

واصطلاحه هذا لو لم يسبق باتفاق العلماء على تسمية قبول العامى لقبول المفتى تقليداً لكان أسعد بالتقدير ، وذلك لأن النصوص الواردة فى ذم التقليد عامة وإن كانت واردة على أسباب خاصة . ولكن الخروج على اصطلاح المتقدمين وقد دونت مصطلحاتهم فى كتبهم وتناقلها العلماء يؤدى إلى عدم استقرار اصطلاح ، ويؤدى لإرهاق العلماء فى فهم مصطلح كل قوم بل كل شخص .

والمسألة بين إفراط وتفريط ، والحق فى الاعتدال فالعوام ليسوا على مرتبة واحدة فبعضهم يحتمل عقله الدليل ، فلا بأس من ذكره له إذا كان فى المسألة نص وبعضهم لا يحتمل عقله النص ولا يدركه فلا فائدة من ذكره له وبخاصة إذا كان يرتبط بنصوص أخرى .

وعذر ابن حزم والشوكانى واتباعهم فيما ذهبوا إليه أنهم ابتلوا فى زمانهم بجماعة قالوا يسد باب الاجتهاد وأوجبوا التقليد حتى على العلماء فصار عند ابن حزم والشوكانى رد فعل أبعدهم عن الاعتدال ، والله أعلم وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السؤل مع البدخشى ٢١٤/٣ ، شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٣ واللمع ص ٧٠ وشرح اللمع ١٠٠٩/٢ والأحكام للامدى ٢٨٨/٤ وجمع الجوامع مع البنائى ٣٩٣/٢ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠ وأحكام الفصول للباغى ص ٧٢٩ والمحصل ١٠١/٣/٢ والابهاج ٢٧٢/٣ والمستصطفى ص ٥١٩ ، وشرح الكوكب المنير ٥٣٩/٤ وروضة الناظر ص ٣٨٣ ، النبذ فى أصول الفقه ص ٧٤ والمسودة ص ٥٥٤ وإرشاد الفحول ٢٦٧ والمعتمد ٩٣٤/٢ والميزان للسمرقندى ص ٦٧٦ والتمهيد لأبى الخطاب ٣٩٦/٤ .

(١) نقل هذا القول عن الجمهور عامة الأصوليين إلا ما كان من الجعفرين وبعض الإمامية وابن حزم والشوكانى بل نقل بعضهم انعقاد الإجماع عليه قبل ظهور قول الجعفرين .

(٢) فى المخطوطة (العلمين) بدل (العلماء) .

الأحكام وبين ما طريقه الاجتهاد الذى لا يتعين الحق فيه ، فيقول فيما الحق في واحد : إن العامى لا يجوز له تقليد العالم فيه ، كما لا يجوز تقليده في سائر الأصول وقد أوماً شيخنا أبو على^(١) رحمه الله في كتاب الإجتهد إلى هذا^(٢) .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه :

(الأول)^(٣) : إن العمل من حقه أن يتبع العلم ، لأن العلم الواقع لاعن العلم يكون قبيحاً من حيث لا يؤمن كونه خطأ ، وطريق التقليد غير طريق العلم ، فثبت أن التقليد في شىء من الأحكام والعبادات لا يجوز .

(الثانى) : إن العامى يتمكن من معرفة هذه الأحكام كالعالم وإن كان الوصول إليها أقرب على العالم وأسهل من حيث كان عارفاً بأصولها إلا أن ما يجرى هذا المجرى لا يقدر في التكليف ولا يمنع منه ، كما أن اختلاف حال المكلفين في الفطنة والبلادة وسرعة الفهم وخلافها لا يؤثر في عموم التكليف ، وإذا كان سبيله سبيل * العالم في التمكن من معرفتها لم يجز له أن يقلد فيها ، كما لا يجوز أن يقلد في الأصول من حيث كان متمكناً من معرفتها . قالوا ولا يقدر فيما يذهب إليه قول من يقول إن تكليف العامى ذلك يؤدي إلى قطعة عن المعاش وما يتصل به ، لأن ذلك لا يقطعه عما لا بد منه من المعاش جملةً وإن أدى إلى اختلال بعضه . ولو أدى

(١) هذا القول نقله جمع من العلماء عن الجبائى قال أبو اسحق الشيرازى في شرح اللمع ١٠١٠/٢ « كان أبو على الجبائى يقول : إذا كان ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد جاز ، وإن كان مما لا يسوغ فيه الاجتهاد فلا يجوز كمسائل الاجماع وما أشبهها » ونقله عنه أبو الحسين البصرى في المعتمد ٩٣٤/٢ نقلاً عن قاضى القضاة في الشرح . ونقله عنه الآمدى في الاحكام ٢٢٨/٤ والشيرازى في اللمع ص ٧١ ومنتهى ابن الحاجب ص ٢٢٠ والرازى في المحصول ١٠١/٣/٢

(٢) نقل الغزالى في المستصطفى ص ٥١٦ عن الخشونة والتعليمية أن طريق معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب ، وأن النظر والبحث حرام .

(٣) رقت هذه الوجوه لتتوافق مع أجوبتها التى جاءت مرقمة .

* بداية اللوحة (١٩٥)

إلى قطع المعاش لما منع ذلك من التكليف^(١) .

(الثالث) : إنه إذا قلّد العالم فيها وعمل بقوله كان إقدامه قبيحاً من حيث يجوز الخطأ على العالم والفعل الذى لا يؤمن كونه قبيحاً بمنزلة الخير الذى لا يؤمن كونه كذباً فى القبح^(٢) .

واحتج من ذهب إلى الفرق بين ما الحق فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد ولا يتعين الحق فيه^(٣) بوجهين :

أحدهما : إن الحكم إذا كان مجتهداً فيه صار الاجتهاد طريقاً لكونه حقاً . فإذا قلّد العامى المجتهد فيما أذى اجتهاده إليه فقد تمسك بما له طريق يميّز به بينه وبين مالىس بحق ، وليس هكذا ما الحق فيه واحد ، لأنه لا طريق له إلى العلم بما لأجله كان الحق حقاً والباطل باطلاً ، ولا يمكنه أن يميّز أحدهما من الآخر ، فمتى قلّد فى ذلك لم يأمن من أن يكون مقدماً على باطل^(٤) .

والثانى : إنه لا بدّ مع القول بأن للعامى أن يقلّد العالم فى هذه الأحكام من أن يقال إنه مخير فى^(٥) القبول من كل واحد من العالمين إذا تساوت حالهما عنده فيما يقتضى تقليدهما . فإذا كان الحق واحداً فيما يقلّد فيه وجب أن يكون قول أحدهما هو الحق إذا اختلفا وأن يكون قول الآخر باطلاً ، وهذا يؤدى إلى أن يكون

(١) لم يستدل لهؤلاء بأى دليل من الشرع ، فكل أدلتهم عقلية ، ومن أراد الإطلاع على الأدلة الشرعية لهذا القول فلينظر إحكام الأحكام لابن حزم الجزء السادس وإرشاد الفحول للشوكانى وغيرها من رسائلهم كالنبد والقول المفيد .

(٢) هذا الدليل بناه الجعفران على قاعدة التحسين والتقبيح العقلين ، وهى من قواعد المعتزلة غير المرضية عند أهل السنة والجماعة .

(٣) وهو قول أبى على الجبائى .

(٤) بنى أبو على الجبائى هذا الدليل على تقسيم الأحكام إلى قسمين ما الحق فيه واحد وهو المستند لنص واضح أو إجماع ، وهذا لا يجوز فيه التقليد ، وإلى ما كان سبيله الاجتهاد ، وهذا كل مجتهد فيه مصيب فلو قلّد أى المفتين عمل بالصواب .

(٥) فى المخطوطة (من) بدل (فى) .

العامى مخيراً فى العمل بالحق والباطل ، وهذا ظاهر الفساد .

والذى يدل على صحة المذهب الثانى حصول الاجماع عليه ، إذ لا خلاف بين من تقدم فى ان الواجب على العامى فى أحكام الحوادث استفتاء العلماء فيها والعمل بما يفتونه به ، وهذا الاجماع معلوم قولاً وعملاً وإقراراً ، إذ لا شبهة فى أن الصحابة والتابعين كانوا يسلكون هذه الطريقة ، وهو إن لم يزد فى الظهور على اجماعهم فى القياس والاجتهاد والعمل بخير الواحد لم ينقص عنه .

فإن قال : كيف يمكن ادعاء الاجماع فى ذلك مع مخالفة شيوخ المتكلمين من البغداديين فيه وانكارهم هذا الاجماع ؟

قيل لهم : إنهم لم ينكروا الاجماع الذى ذكرناه وإنما تأولوه ، فادعوا أنهم أجمعوا على أن الواجب على العامى الرجوع إلى العلماء لبيّنوا له طريقة النظر فى حكم الحادثة لا لتقليدهم فيه ، فلم ينكروا أن فرضه الرجوع إليهم عند الحادثة^(١) ، فإذا بيّننا فساد هذا التأويل سقط .

فان قال قائل : كيف علمتم حدوث الاجماع^(٢) .

قيل له : علمنا ذلك بظهور الحال من طريق الأخبار المتواترة فى أن العوام كانوا يرجعون إلى علماء الصحابة والتابعين فى أحكام الحوادث على طريق الاستفتاء دون التعلم ، وأنهم كانوا يسلكون معهم مسلك الفتوى دون التعليم وأن طبقة العوام كانت متميزة عن طبقة المتعلمين ، ولا يمكن أحداً أن يروى عن علماء الصحابة والتابعين أنه كان يجيب العامى إذا استفتاه فى حكم الحادثة بأن الواجب عليك أن تتعلم أصول هذه الحادثة وطريقة النظر فى حكمها ، وهذا من الأمور

(١) كان الأولى بالمصنف أن يرد بأن مخالفة شيوخ المعتزلة البغداديين كانت بعد انعقاد الاجماع فى عصر الصحابة والتابعين ، وقد صرح ابو الحسين فى المعتمد ٩٣٤/٢ بذلك واعتمد عليه .

(٢) أشار الناسخ بعد كلمة (سقط) إلى وجود كلام ساقط . وتقدير هذا الساقط أنه سؤال جوابه ما بعد كلمة (قيل له) وقدرته بما بين القوسين .

الظاهرة التي لامساع للمراء^(١) فيها ، ولا فصل بين من يدعى ذلك وبين من يدعى أن حكّامهم^(٢) كانوا لا يحكمون على من يتوجه الحكم عليه إلا بعد أن يبينوا له طريقة الاجتهاد فيه حتى يمكنه أن يعرف صحة ذلك الحكم على التفصيل .

فإن قال : إذا جوّزتم للعامى تقليد العالم فى هذه الأحكام فهل توجبون عليه * أن يجتهد فى تعرف حال من يقلده ويستفتيه ؟

قيل له : لا بدّ من أن يلزمه ضرب من الاجتهاد فى ذلك ، إذ لا خلاف فى أنه ليس له أن يستفتى كل واحد ، وإنما يجوز فى ذلك أن يستفتى العالم ، وأنه لا يجوز أن يرجع فى ذلك إلى قوله أنه عالم ، وإنما يرجع إلى حصول العلم له بأنه من العلماء ، ومن له أن يفتى فى هذه الحوادث عن الجملة^(٣) .

فإن قال : كيف يجوز أن يعلم كون العالم عالماً وهو غير عالم ؟

قيل له : كما يعلم كون الخياط خياطاً والصانع صانعاً وسائر أهل الصناعات وإن لم يكن من أهلها .

فإن قال : بأى طريق يعلم ذلك ؟

قيل له : اما بتواتر الأخبار ، وإما بما يتعلق بالمشاهدة والممارسة ، لأنه إذا علم من حال زيد أنه منتصب فى بلد من البلدان للفتيا والتعليم ، وعلم رجوع الناس

(١) فى المخطوطة (للمر) والسياق يستدعى ما أثبتته .

(٢) فى المخطوطة (أحكامهم) .

* بداية اللوحة (١٩٦) .

(٣) نقل جمهور الأصوليين الاتفاق على أن العامى لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد والورع ومنهم الرازى فى الحصول ١١٢/٣/٢ والأسنوى فى نهاية السؤل ٢١٧/٣ وإمام الحرمين فى كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ١٢٨ . وقد نقل عن بعض المعتزلة أنه لا يجب على المستفتى شىء من الاجتهاد . ونقل أبو الحسين فى المعتمد هذا القول عن قوم . ونقل الاتفاق الأمدى فى الاحكام ٢٣٢/٤ وابن الحاجب فى المنتهى من ص ٢٢٠ .

على اختلافهم إليه في هذا الباب ، وأنه من جملة من يذكر بالعلم ويُعد من أهله مشاهدة وممارسة حصل له العلم بكونه عالماً على الجملة ، كما يحصل له العلم بسائر أهل الصناعات على هذه الطريقة^(١) .

فان قال : هل يلزمه اجتهاد في هذا الباب سوى ما أشرتم إليه ؟

قيل له : يلزمه غير ذلك ، لأن من يستفتيه لا بُدَّ مع كونه عالماً من أن يكون من أهل الأمانة والورع والعفاف وقد دُلَّ الدليل على أن حصول هذه الخصلة في المفتي شرط في جواز استفتائه ، كما أن العلم شرط فيه^(٢) ، وإذا ثبت هذا فلا بُدَّ من أن يعلم كونه على هذه الصفة بما يمكن أن يعلم به مثله من تظاهر الأخبار به أو الاختبار والممارسة^(٣) ولا يمكن أن يدعى أن ذلك لا طريق إلى معرفته ، كما لا يمكن

(١) ذكر المصنف طريقتين يعرف بهما المستفتى أن المفتي من أهل الاجتهاد . فأما الطريق الأول وهو توازن الأخبار نقله الغزالي في المنحول عن الاستاذ واستبعده ، وأما الثاني فعليه معظم الأصوليين . وهناك طرق أخرى ، أحدها : إخبار العدل عن نفسه أنه مجتهد رجحها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٦٤/٢ وكذلك في الوجيز على ما نقله الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٧١ ورجحه إمام الحرمين في البرهان ١٣٤٢/٢ ونسبه لابن فورك . وثانيها : تحدث بإخبار عدول كما ذكر الباجي في إحكام الفصول ص ٧٢٩ ، أو عدل واحد كما ذكر ابن قدامة في الروضة ص ٣٨٤ والشيرازي في شرح اللمع ١ / ١٠٣٧ واختار الغزالي في المنحول ص ٤٧٨ بقول عدلين ويسمع منه قوله إني مفتي . وثالثها : أن يتسلف المستفتي مسائل في كل فن مما يحتاج المفتي لمعرفته فيمتحنه فإن أصاب في الكل قلده . ونقل هذا إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول ص ٤٧٨ والشوكاني ص ٢٧١ واستنكروه . وينظر في ذلك أيضاً شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢ واللمع ٧٢ والمحصل ١١١/٣/٢ ونهاية السؤل ٢١٧/٣ وجمع الجوامع ٣٩٧/٢ والمستصفي ٥١٩ .

(٢) ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز للمستفتي أن يستفتي إلا من غلب على ظنه ورعه سواء كان جراً أم عبداً أم امرأة أم رجلاً ، كما ذهب الجمهور لعدم قبول فتوى الفاسق ، وليس للمستفتي أن يستفتيه وخالف في ذلك ابن القيم في أعلام الموقعين ٢٢٠/٤ حيث قال : « وكذلك الفاسق إلا أن يكون معلناً بفسقه داعياً إلى بدعته » وذكر أهل العلم أن في استفتاء مجهول الحال وجهان والصحيح عدم استفتائه .

(٣) ذكر المصنف ثلاث طرق لمعرفة عدالة المفتي ورعه ابعتها الاختبار . والعلماء =

أن يدعى إن يريد أن يودّع عند الغير وديعة لاطريق له إلى معرفة من يصلح لذلك .
فإن قال : ما قولكم إذا اشترك جماعة في العلم والأمانة وجوز أن يكون فيهم
من هو أشد تقدماً فيهما من غيره هل يلزمه أن يجتهد في معرفة حال المتقدم وأن
يقلده دون غيره .

قيل له : قد اختلف في ذلك . فمن الناس من ذهب إلى أنهم إذا اشتركوا في
العلم والأمانة كان العامي مخيراً^(١) في أن يستفتى من شاء منهم ، ولا يلزمه أن
يخص من له تقدم على غيره في العلم والأمانة بأن يرجع إليه ويستفتيه دون غيره ،
ومنهم من يفصل بين العلم والأمانة في ذلك ، ويقول لا يلزم أن يعتبر حال من هو
أعلم في هذا الباب بعد أن يكون عالماً مستكماً لشرائط الاجتهاد ، ويلزمه ان
يعتبر حال من هو أشد تقدماً في الأمانة والورع . ومنهم من يذهب إلى أنه يلزمه
أن يراعى الأمرين جميعاً فيستفتى من له مزية على غيره في العلم والأمانة ، وهذا
هو الصحيح عندنا لأن كل تكليف يبنى على الاجتهاد وغالب الظن ولا يراعى في

= متفقون أن معرفة ورع المفتى أسهل من معرفة علمه ، لأن العدالة هي الأصل
بخلاف العلم ، فإن الأصل خلافه . ويمكن معرفة العدالة أيضاً باستفاضة كلام
الناس بذلك ، وأخذ الناس عنه . وبعضهم يكتفى بإخبار العدل الواحد عنه أنه
عدل وبعضهم يشترط إخبار عدلين .

(١) إذا لم يكن في البلدة التي فيها المستفتى إلا عالم واحد توفرت فيه شروط الفتيا يقلده
ولا يكلف الانتقال إلى بلدة أخرى اتفاقاً فيما أعلم . وإذا تعدد المفتون فهل يجوز
للمستفتى استفتاء المفضول مع وجود الأفضل ؟ فبعضهم أجاز له أن يستفتى أيهم
شاء . وهذا قال الباقلاني على ما في الأحكام للآمدى ٢٥٥/٣ وإمام الحرمين في
البرهان ١٣٤٢/٢ وفي كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ١٣٠ واختاره ابن
الحاجب والآمدى وابن قدامة ونقله عن أحمد ، ونقله الشيرازي في اللمع ص ٧٢
عن الشافعية واختاره . وذهب قوم إلى أنه لا بد أن يجتهد في الأفضل فيستفتيه ونسب
هذا القول الشيرازي في اللمع إلى أبي العباس بن سريج والقفال ، ونقله ابن الحاجب
في المنتهى ص ٢٤٢ عن أحمد ونسبه ابن قدامة في الروضة ص ٣٨٥ للخرقي
الحنبلي . كما اختلفوا في المعتد به في الأفضلية العلم ام الورع وعامتهم يعتد بالعلم لأنه
به يتوصل للفتوى وينظر في ذلك شرح الكوكب ٥٧٣/٤ .

ذلك أمراً سواهما^(١) كما كان غالب الظن فيه أقوى وتأثيره فيه أشد فهو أولى ، فإذا كان العامي إنما يسوغ له أن يعمل بقول المجتهد الذي يؤدي اجتهاده إلى غالب الظن بما يحكم به فمن غلب على الظن أن اجتهاده أقوى من حيث كان اجمع لآلته فهو بالاتباع أولى .

فإن قال : إذا تساوت عنده أحوال جماعة في ذلك كيف يعمل ؟

قيل له : يكون مخيراً في استفتاء من شاء منهم بعد أن يعدل عن طريقة الهوى فيه ، ولا يمكن سوى هذا مع تساوى الأحوال^(٢) .

فإن قال : إذا تساوى القولان عند المجتهد بأيهما يفتى العامي ؟

قيل له : يجوز أن يفتيه بأيهما شاء ، ويجوز أن يفتيه بهما جميعاً على طريق التخيير^(٣) ، فيكون حكمهما عنده حكم الكفارات الثلاث^(٤) .

فإن قال : أيهما يتعين عليه ؟

قيل : يتعين بالدخول فيه ، ومن الناس من قال يتعين أحدهما بالاختيار وتوطين النفس عليه ، ويجرى ذلك مجرى النذر * الذي يتعين به وجوب الفعل إذا حصل القول المطابق لاختياره ، والأول هو الأصح عندنا^(٥) .

(١) في متن المخطوط (ك) وفي الهامش كتب الناسخ (أظنه فما)

(٢) نسب هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب ٥٧٣/٤ إلى الحنابلة ، ولم ينقل غير هذا القول .

(٣) جواب هذا السؤال نسبه أبو الحسين في المعتمد ٩٣٤/٢ لقاضي القضاة في الشرح .

(٤) لم أجد من فرض القولين من مجتهد واحد إلا المصنف هنا وأبو الحسين في المعتمد ٩٣٤/٢ . ونسبه في المعتمد لقاضي القضاة في الشرح . والفرق بين القولين أن المراد بالأول أن المفتي يختار أحد القولين ويفتي به المستفتى . والمراد بالثاني أن يذكر المفتي القولين للمستفتى ويقول له إعمل بأيهما شئت مثل تخيير المكلف بين خصال الكفارة .

* بداية اللوحة (١٩٧)

(٥) اختار المصنف هنا أن الأصح يتعين أحد القولين بالدخول فيه . واختار في المعتمد =

فإن قال : إذا أفناه بما يؤدي اجتهاده إليه هل يجوز أن يفتيه على الإطلاق ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، وإنما يجوز أن يفتيه مشروطاً ، وهو أن يقول : هذا الفعل واجب عليك أو محرّم أو مباح إن اخترت أن تعمل باجتهادي ، أو يعلم من حاله أنه يورد الفتيا على هذا الوجه وإن لم ينطق به ، لأن العدول عن هذه الطريقة يؤدي إلى أن يكون خبره جارٍ مجرى الكذب أو يوهم الخطأ^(١) .

فإن قيل : فهل يجوز أن يفتيه بقول بعض من تقدم دون ما يؤدي اجتهاده إليه ؟

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأن الواجب على العامي أن يرجع إليه ليعمل بما أدى اجتهاده إليه ، ولو جاز ذلك لجاز إذا استفتاه أن يقتصر في جوابه على أن يحكى له الأقاويل ، ولو جاز هذا وجاز للعامي أن يُستفتى به لجاز له أن يعمل بما يقرأه في الكتب ، وهذا يبطل حكم الاستفتاء^(٢) ، يبين صحة هذا ما قد ثبت من أن السلف لم يكونوا يشيرون على العوام بهذه الطريقة ، وإنما كانوا يفتونهم بما عندهم ، وإذا كان الأصل في أن فرض العامي الرجوع إلى العلماء في أحكام

= ٩٤٠/٢ أنه يتعين باختياره له . وقال ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢٢ إذا عمل العامي يقول مجتهد في حكم فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً . وقال الآمدي في إحكام الأحكام ٢٣٨/٤ وحكى زكريا الأنصاري في غاية الوصول أقوالاً منها : يلزمه العمل بمجرد الافتاء . وثانيها : يلزمه العمل بالشروع في العمل ، وثالثها : يلزمه العمل به ان التزمه .

ورابعها : يلزمه العمل ان وقع في نفسه صحته ، واختار أنه يجوز له الرجوع مالم يعمل به .

(١) فصل أبو الحسين في المعتمد ٩٣٣/٢ بين الحكم الثابت بالاجماع فلا يُخَيَّرُ المستفتي في قبوله ، وإن كان مختلفاً فيه على المفتي أن يخيّره في قبوله أو قبول قول غيره باللفظ إذا لم يكن معلوماً من حاله ذلك .

(٢) ذكر أبو الحسين في المعتمد ٩٣٢/٢ وأبو الخطاب في التمهيد ٣٩٤/٣ أنه إذا سئل أن يحكى قول غيره جاز له حكايته .

وأما إذا سئل عما عنده فذكر العلماء في ذلك أقوالاً : منها :

الأول : قال به أبو الحسين في المعتمد ٩٣٢/٢ ونقله الشوكاني في الارشاد ص ٢٦٩ عن الصيرفي أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره ، بل عليه أن =

الحوادث إجماع السلف على ذلك وجب أن يعتبر فعلهم في هذا الباب . وبهذه الطريقة يعلم ان العامى إنما يلزمه الرجوع إلى قول المفتى في الوقت ويعمل بما يفتيه دون أقاويل من تقدمه يبيّن صحة هذا أنه إذا ثبتت أن أمر الفتيا في أيام الصحابة والتابعين جرى على هذه الطريقة وفعلهم هو الأصل في هذا الباب لم يجوز العدول عن ذلك كما أن العمل بخبر الواحد إذا كان أصله فعلهم وجب استعماله فيما استعملوه فيه ، ولا يجوز تعديده إلى غيره ، ولهذا لا يثبت النسخ بخبر الواحد .

فإن قال : فهل يلزم المجتهد أن يجدد اجتهاده متى استفتى ؟

قيل له : إذا كان ذاكراً لطريقة الاجتهاد فيما يفتى به ولم يتغير اجتهاده لم يحتج إلى استئناف النظر^(١) .

= يفتى باجتهاده وبه قال ابو الخطاب في التمهيد ٣٩٤/٤ وقال في شرح الكوكب المنير ٥١٣/٤ وهو وجه لنا وللشافعية ونقل في المنحول ص ٤٨٠ الاجماع على عدم جواز تقليد الميت .

الثاني : يجوز إن كان مطلعاً على ماخذ المذهب أهلاً للنظر والمناظرة والتفريع . اختاره الأمدى في الاحكام ٢٣٦/٤ ، وتابعه ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٢١ ، ونقله في شرح الكوكب المنير ٥١٣/٤ عن الصفى الهندى ، وقال الشوكانى في الارشاد ص ٢٦٩ حكاة القاضى عن القفال ونسبه بعضهم للأكثرين . ونقله عن ابن دقيق العيد لانعقاد الاجماع عليه في زمانه .

الثالث : يجوز أن عدم المجتهد ، نقله في الابهاج ٢٦٨/٣ وجمع الجوامع ٣٩٥/٣ وشرح الكوكب المنير .

الرابع : يجوز لمقلد الحى بما سمعه شفاهاً أو نقله موثوق به أو وجدته في كتاب معتمد دون مقلد الميت وهو اختيار الرازى في المحصول ٩٧/٣/٢ .

الخامس : يجوز تقليد الميت وقد قال الشافعى : المذاهب لا تموت بموت أربابها ، نقله ابن النجار وابن السبكى في جمع الجوامع وارتضاه إمام في البرهان ١٣٥٣/٢ بشرط أن يكون الناقل فقيه النفس موثقاً به .

السادس : ذهب الرويانى والماوردى على ما في إرشاد الفحول إلى أن العامى إذا علم حكم الحادثة ودليلها لا يجوز له أن يفتى . ونقلوا الجواز عن قوم .

(١) وبهذا القول قال أبو الحسين في المعتمد ٩٣٢/٢ وأبو الخطاب في التمهيد ٣٩٤/٤ =

وأما الذى يدل على فساد قول من يذهب إلى أن التفرقة بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد^(١) ماقد ثبت من اجماع السلف على أن الواجب على العامى الرجوع إلى العالم والأخذ بقوله فيما عدا الشرائع التى تعلم من دين رسول الله صلى الله عليه (وسلم) ضرورة ويشترك فيه العلماء والعوام من غير تخصيص فإنهم لم يفصلوا فى هذا الباب بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد ، وأيضا فلو كان الأمر على ماقالوه لوجب أن يمكن العامى^(٢) بين ما طريقه الاجتهاد وبين ما الحق فيه واحد ليرجع إلى العالم فى أحدهما دون الآخر ، وهذا يلحقه برتبة العلماء ويخرجه عن طريق العوام ويوجب استغناؤه^(٣) عن أن يستفتى غيره ، وفى علمنا بأن العامى لا يلزمه اللحق برتبة العلماء دليل على فساد هذا القول .

والجواب عن الوجه الأول : ^(٤)إن العامى إذا أخذ بقول المجتهد وعمل به فعمله تابع للعلم على طريق الجملة من حيث علم أن فرضه الرجوع إلى العالم والعمل بما يفتيه وإن لم يعلم صحة قوله على التفصيل ، كما أن العمل بخبر الواحد

= والآمدى فى الأحكام ٢٣٣/٤ والقرافى فى شرح تنقيح الفصول ص ٤٤٢ والرازى فى المحصول ٩٥/٣/٢ وابن السبكى فى جمع الجوامع ٣٩٣/٢ .
 وذهب جماعة الى لزوم إعادة النظر مطلقاً سواء كان ذاكراً لطريقة الاجتهاد أم لا نقله ابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٥٥٣/٤ ونقل عن ابن عقيل أنه قال : « إذا لم يكرر كان مقلداً لنفسه » وصححه أبو اسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ١٠٣٥/٢ .

واختار آخرون عدم لزوم تكرار النظر مطلقاً وبه قال ابن الحاجب فى المنتهى ص ٢٢١ والغزالى فى المنحول ص ٤٨٢ . وصححه الشيرازى فى اللمع ص ٧٢ خلافاً لقوله فى شرح اللمع . وعند إمام الحرمين فى البرهان ١٣٤٣/٢ تفصيل فى المسألة .

- (١) وهو قول أبى على الجبائى .
- (٢) هكذا العبارة فى المخطوطة . وهناك سقط تقديره (من معرفة الفرق)
- (٣) فى المخطوطة (استغناه)
- (٤) هذا الجواب عن الوجه الاول من أدلة جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر على عدم جواز التقليد للعامى ، وقد تقدم قبل عشر صفحات .

تابع للعلم على الجملة من حيث دلت الدلالة على أن العمل به واجب إذا ورد على شرائط مخصوصة وإن لم يعلم صحته ، وكما أن عمل الحاكم بما يشهد به الشهود إذا كانت صفات مخصوصة تابع للعلم من حيث ثبت أن الحكم بشهادتهم واجب عليه وإن لم يعرف صدقهم .

فإن قيل : بماذا يعلم العامي أن فرضه أن يعمل بقول العالم فيكون علمه تابعاً للعالم^(١) على الجملة * .

والجواب : إنه يعلم ذلك بمثل ما يُعلم عند مخالفينا في المسألة أن فرضه الرجوع إليه ليعلمه بطريقة النظر في المسألة وينبهه على أصولها ، فإن لزمنا هذا السؤال لزمهم مثله .

فإن قيل : ما الجواب عن السؤال وإن لم يلزمهم ؟

فالجواب : إن ذلك معلوم من شريعة النبي صلى الله عليه (وسلم) على وجه يشترك فيه الخاصة والعامة لظهور النقل في ذلك قولاً وعملاً وإقراراً عليه كما علم أن من شريعته صلى الله عليه (وسلم) وجوب الرجوع إلى الحاكم عند التنازع لفصل الحكم ورفع الخصومات .

والجواب عن الثاني : إن جميع ما أوردوه لا دليل فيه على موضع الخلاف ، لأننا لم نقل إن العامي إنما يلزمه أن يعمل بقول العالم ويرجع إليه لأنه لا يمكنه أن

(١) في المخطوطة (للعلم) بدل للعالم .

* بداية اللوحة (١٩٨)

يعلم أحكام الحوادث ولا يجوز أن يكلف النظر فيها ، وإنما عوّلنا في ذلك على قيام دلالة السمع^(١) على أن العامى لم يكلف بعلم أصول هذه الأحكام والاجتهاد فيها ، وإنما كُلف الرجوع إلى قول المفتى والعمل به ، وهذا يسقط جميع ما تعلقوا به .

والجواب عن الثالث : إن العامى إذا علم أن فرضه العمل بقول العالم فإنه يعلم أن ما قيل به حق ويأمن كونه خطأ وإن جُوز أن يكون المفتى مخطئاً ، كما أن من يعمل بخبر الواحد إذا ورد على شرائط مخصوصة يعلم أن فعله حق وصواب وإن جوز الخطأ والنسيان والكذب على المخبر ، وكذلك الحاكم إذا حكم بشهادة الشهود وليس هكذا الاخبار بما لا يأمن كونه كذباً ، لأنه لا يستند إلى أمر آخر يخرج به عن كونه نسخاً .

والجواب عما احتج به من يفصل بين ما الحق فيه واحد وبين ما طريقه الاجتهاد من الوجهين^(٢) أنهما جميعاً يسقطان حكم الحاكم عليه والرجوع إلى الحاكم والتزام حكمه فيما الحق فيه واحد وفيما طريقه الاجتهاد ، لأنه إذا ثبت أن رجوعه إليه فيما الحق فيه واحد فسيبلة سبيل رجوعه إليه فيما طريقه الاجتهاد ، ولم يؤد ذلك إلى أن يكون متمسكاً بما ليس له طريق يفصل به ما هو حق من الباطل ، ولا

(٢) لم يذكر المصنف شيئاً من أدلة السمع الدالة على جواز تقليد العامى للمجتهد ومنها :

١ - قوله تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون »

٢ - قوله تعالى : « فلولوا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين »

٣ - إجماع الصحابة ، ومنه قول عبد الرحمن بن عوف لعثمان بن عفان على مشهد من الصحابة أبي يعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال : نعم ، ولم ينكر عليه أحد .

٤ - القياس على قبول خبر الواحد من الراوى اعتماداً على حفظه ودينه .

٥ - لو لم يعمل العامى بهذا في ما يقع له لنخرج عن التكليف ، لأنه لو بقى يتعلم ما بقى له من عمره لم يبلغ رتبة الاجتهاد . ولو كلف بالاجتهاد لتعطلت الحياة .

(٢) قد تقدم ذكر الوجهين الذين استدلت بهما أبو على الجبائى قبل عشر صفحات تقريباً .

يؤدي أيضاً كونه مخيراً في الرجوع إلى الحاكمين المختلفي^(١) الاجتهاد إلى أن يكون مخيراً في التمسك بالحق والباطل ، ولم يلزم الحاكم أن يبين للمحكوم عليه طريق الدلالة فيما الحق فيه واحد ، فكذلك ما ذهبنا إليه ، على أن فصلهم بين الموضعين بأن. مالم يتعين الحق فيه واختص بطريق يتميز به عن غيره وهو الاجتهاد لعند^(٢) لأن هذا الطريق لا يحصل للعامة وإنما يحصل للمجتهد .

(١) في المخطوطة (مختلفي) .

(٢) في المخطوطة (لعند) ولكنها غير منقوطة

مسألة (١)

قال: إعلم أن أصحاب الشافعي أطلوا الكلام في إثبات القولين في مسألة واحدة مذهباً له وفي المراد بذلك . واختلفوا فيه على وجوه كثيرة وقسموا أقساماً ومن يتعلق منهم بمجرد الفقه ولا يعرف الأصول ولا يتصورها فلا فائدة بالاشتغال بكلامه في هذا الباب ، لأنهم لا يوردون ما يوردونه على تحصيل ، وذلك مثل قولهم : إن المراد بأن القولين مذهب له في مسألة واحدة أنه ذكرهما وبين طريقة الاجتهاد فيهما لينظر الناظر في الطريقتين فيختار ما يصح عنده ، إذ لا شبهة في أن ما يورد على هذا الوجه لا يصح أن يحكم بأنه * مذهب لمن يورده ، إذ لا يمتنع أن

(١) بحث جمهور الأصوليين هذه المسألة عند تعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد ، لأن تعارض قولى المجتهد في المسألة بالنسبة للمقلد كتعارض الأمارتين بالنسبة للمجتهد . والسبب في تخصيص الشافعي بالذكر لأنه يقول تعارض الأمارتين لا يجوز نظراً لأن المشهور من مذهبه أن المصيب واحد ، ثم اشتهر عنه ذكر قولين في المسألة . مع أن الجمهور متفقون على عدم جواز قول المجتهد قولين متضادين كالحل والحرمة في مسألة واحدة في وقت واحد لاستحالة الجمع بين الضدين .

ولذا شئ على الشافعي بعض الحنفية والمعتزلة خص منهم إمام الحرمين بالذكر في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب ص ٨٦ جعل الحسين بن علي أبو عبد الله البصرى الحنفى المعتزلى تلميذ الكرخى وشيخ قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد . وتابعه على ذلك متأخرى المعتزلة . ومما شنعوا به عليه أن قالوا : إن أراد صحة القولين جميعاً يكون ذلك تناقضاً ومخالفة للضرورات ، وإن كان يريد خلاف ذلك فظاهر كلامه لا يدل عليه ، وهو مؤاخذ بظاهر كلامه . ثم إنه بفعله هذا جاء ببدعة لم يسبق إليها في الصحابة والتابعين ، إذ لم يؤثر عنهم ذلك مع اختلافهم في الأحكام .

* بداية اللوحة (١٩٩)

يكون أحدهما هو الذى يعتقدُه دون الآخر ، بل لا يمتنع أن يكون معتقداً لواحد منهما إن لم يكن هناك وجه يُعَلِّمُ أنه معتقداً لأحدهما ، فأما إضافتهما جميعاً إليه فلا يصح على كل وجه ، ومن ذلك قولهم : إن المراد به أنه ذكر في المسألة جميع ما يحتمله ، لأن هذا يجرى مجرى التقسيم للدلالة ، وإنما يكون مذهب من يورد ذلك ما يحصل بعد إفساد ماعداه من الأقسام والأقويل^(١) .

فالقول بأن الأقويل الموردة على هذا الوجه جميعاً مذهب له ظاهر الفساد ، وكذلك قولهم : إن المراد به أن له قولين في المسألة على حالين أو على ضرب من الترتيب ، لأن هذا يقتضى أن يكون له في المسألة قول واحد وأن القولين تناولا في تلك المسألة حكيمين مختلفين ، فلا يصح أن يقال : إن فيها قولين . ألا ترى أن من يذهب إلى أن المتطهر بالماء لا تلزمه النية والمتطهر بالتراب النية واجبة عليه ، لا يقال : إن له قولين في النية ، أحدهما أنها واجبة في الطهارة ، والثانى أنها غير واجبة فيها . وكذلك الكلام فيما يتعلق بالمذهب ، وهكذا قولهم : إن المراد به أنه قال بأحد القولين في القديم وقال بالآخر في الجديد ، لأن هاذين القولين إذا تناولا

(١) هب أصحاب الشافعى رحمه الله للدفاع عنه وحمل كلامه على محل جائز مقبول ، فوسعوا دائرة الكلام وخرجوا عن صورة محل النزاع ، فذكروا صوراً ليست داخلية فيه ، منها : إضافة القولين على أن أحدهما في القديم والآخر في الجديد . أو ذكره لقولين ثم اختياره لأحدهما أو إفساده لأحدهما أو تفريعه على أحدهما ، وكل هذه الصور له فيها قول واحد على التحقيق . ونقل الشيرازى وغيره من الشافعية عن أبى حامد المروزى أن المسائل التى قال فيها الشافعى بقولين في وقت واحد ، ولم يرجع أحدهما على الآخر تبلغ بضع عشرة مسألة ست عشرة أو سبع عشرة فقط . وقد بين اتباع الشافعى أن فعله هذا دليل على علو شأنه علماً وديناً . قال الرازى في المحصول ٥٢٧/٢/٢ «إما العلم فلأن كل من كان أغوص نظراً وأدق فكراً وأكثر إحاطة بالأصول والفروع ، وأتمّ وقوفاً على شرائط الأدلة كانت الاشكالات عنده أكثر ، أما المصر على الوجه الواحد طول عمره في المباحث الطنبية فذلك لا يكون إلا من جمود الطبع وقلة الفطنة وكلال القرية ، وأما الدين : إنه لما ظهر له وجه الرجحان لم يستح من الاعتراف بعدم العلم ولم يشتغل بالترويج والمداهنة ، بل صرح بعجزه عما هو عاجز فيه وذلك لا يصدر إلا عن قوة الدين .

حكيمين ضددين كالتحليل والتحرير أو حكما ونفيه ، ولم يكن قد ذهب إليهما على سبيل التخيير ، فلا بدّ من أن يكون مذهبه أحدهما لا سيما على ما يذهب إليه أكثر أصحابه^(١) من أن مذهبه في مسائل الاجتهاد أن الحق فيها واحد ، لأن الثاني على هذه الطريقة يجرى مجرى الناسخ للأول لا محالة .

وقد حكى عن المزني^(٢) أن المتأخر منهما هو الذي يجب أن يكون قولاً له^(٣) فأما قول بعضهم إن المراد بذلك أنه أورد أحد القولين في المسألة على سبيل الحكاية فهو أطم من جميع ما تقدم ، لأن الحاكي للمذهب لا يجوز أن يضاف إليه ما حكاه على أنه مذهب له^(٤) .

وأما من يعرف الأصول منهم ويتصور الطريقة التي معها يصح إضافة مذهبين وقولين في مسألة واحدة إلى الانسان أو لا يصح فلاشتغال يجب أن يقع بكلامه ، وهو الذي يجب تتبعه دون غيره

(١) في المخطوطة (الصحابة)

(٢) هو أبو ابراهيم اسماعيل بن يحيى المزني من مزينة ولد سنة ١٧٥ هـ ، أخذ عن الشافعي وهو أقره أصحاب الشافعي ، توفي بمصر يوم الاربعاء آخر ربيع الأول سنة ٢٦٤ هـ ، وصلى عليه الربيع بن سليمان . له المختصر له ترجمة في طبقات الفقهاء ص ٩٧ ، النجوم الزاهرة ٣/٣٩ طبقات ابن السبكي ١/٢٣٨ الفهرس ٢٩٩ طبقات الأسنوى ١/٣٤ كشف الظنون ٢/١١٣٥ .

(٣) وقال بقول المزني أبو اسحاق الشيرازي في التبصرة ص ٥١١ واللمع ٧٥ . وبعض الشافعية اشترطوا التصريح برجوعه عن الأول كالشيرازي في شرح اللمع ١٠٧٧/٢ .

(٤) ينظر الأوجه التي حمل أصحاب الشافعي قوليه عليها : التمهيد لأبي الخطاب ٤/٣٥٧ منتهى ابن الحاجب ص ٢١٥ الاحكام للامدى ٤/٢٠٠ ، جمع الجوامع ٢/٣٥٩ ، البرهان ٢/١٣٦٣ شرح الكوكب ٤/٤٩٢ ، المعتمد ٢/٨٦٠ ، الحصول ٢/٢٠٢ ، الاهاج ٣/٢٠٢ المستصفي ص ٥١١ ، روضة الناظر ص ٣٧٥ ، نهاية السؤل ٣/١٥٣ ، الوصول الى الاصول ٢/٣٥٣ كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب بتحقيقنا ص ٨٥ .

وغاية ما يمكن بلوغه في تحصيل المذهب في هذا الباب ونصرته ما حصله ونصره قاضى القضاة رحمه الله^(١) ، لأن من يريد تقرير هذا المذهب وإيراد الدلالة عليه فأحسن أحواله أن يفهم ما قاله^(٢) . فأما أن يزيد عليه فمحال ، فينبغى أن يقع النظر والبحث فيما حصله في هذا الباب ، والذي أورده في ذلك أنه قسم إضافة القولين إلى الشافعى في مسألة واحدة على وجه يصح أن يكونا جميعاً مذهباً له ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول : أن يكون قد قال بهما على وجه التخيير ، قال : وهذا ليس في صحة إضافتهما إليه ، لأنه يكون قد اعتقد كل واحد منهما كما اعتقد الآخر وثبت عنده أحدهما بمثل ما ثبت به الآخر^(٣) .

والثاني : أن يكون قد نظر في المسألة فعلم أن الحكم فيها موجب أحد القولين ، وأنه لا يجوز أن يكون فيها حكم آخر سواهما ، ولا يعلم أى موجبي القولين منهما هو حكمها لتعارض النصين او طريقى الاجتهاد في ذلك عنده ، ولا

(١) هذه المرة الأولى التى يرد فيها اسم قاضى القضاة . وإنما كان يقول في بداية كل مسألة «قال» . والوجه الثلاثة التى وردت هنا ذكرها أبو الحسين في المعتمد ٨٦١/١ باختصار ولكن بنفس الترتيب .

(٢) أبطل أبو الحسين في صدر المسألة ما ذكره بعض الشافعية في الدفاع عن الشافعى وتأويل كلامه . لأنها كلها خارجة عن محل النزاع ، وهى التأويلات الخمس التالية :

ا- ذكرهما لبيان طريق الاجتهاد فيهما وينظر الناظر فيختار ما يصح عنده .

ب- أنه ذكر جميع ما احتمله المسألة من أقوال .

ج- القولان اللذان قال بهما في حالين مختلفين .

د- أحد القولين في القديم والآخر في الجديد .

ه- أوردهما على سبيل الحكاية أو أحدهما .

(٣) ينسب هذا للشافعى من يظن ان الشافعى يقول كل مجتهد مصيب كالباقى ، وقد أبطل مسلك القاضى إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقرير ص ٩٢ وبين أن التخيير لا يكون إلا فى مثل جهتي القبلة . إما التخيير بين الوجوب والاباحة والحل والحرمة من المستحيل فحمل قوله على التخيير مطلقاً لا يصح .

يكون قد لاح له ما ترجح به أحد الحكمين على الآخر فيكون مجوزاً في كل واحد منهما أن يكون هو حكم المسألة وقاطعاً على أن أحدهما لا بعينه هو حكمها دون ما يوجبه سائر الأقاويل فيصح أن يكون معتقداً للقولين فيها على هذا الوجه ويجوز إضافتهما إليه وإن كان هذا القسم دون الأول في قوة الإضافة وأقرب إلى الاجمال^(١) .

والثالث : أن يجوز في كل واحد منهما أن يكون موجه حكماً في المسألة ، ولا يقطع على واحد منهما ، فيصح أيضاً أن يقال : إن هذين القولين جميعاً مذهب له في المسألة على الوجه الذي بيناه ، وإن كان هذا القسم أضعف من الثاني في باب الإضافة وأبعد من التفصيل وأقرب إلى الاجمال ، وذكر في ذلك مثلاً وهو أن رجلاً لو علم من حال زيد وعمرو أن أحدهما أخوه لا بعينه يصح أن يضاف إليه أنه ثبتت اخوتهما^(٢) على هذا الوجه ، ولذلك لو جُوز في كل واحد منهما أن يكون أخاه ولم يجوز ذلك في سائر الناس لصحَّ أن يقال : إنه يثبت اخوتهما^(٣) على هذا الوجه ، وهو أنه قد حكم بتجويز كونهما أخوين له واعتقاد هذا التجويز فيهما دون سائر * الناس ، وإن كان الوجه الأول أقوى^(٣) في إضافة ذلك إليه من الثاني ، وإذا صح أن يعتقد حكمان في مسألة واحدة على هذه الوجوه الثلاثة لم يمتنع أن يعتقد الشافعي في مسألة واحدة حكيمين على هذه الوجوه فيضاف إليه مذهبان وقولان فيها .

قال : فالخالف في صحة إضافة القولين إليه واعتقاده لهما لا يخلو من أن ينكر

(١) بل هذا القول مثل القول الأول . فالقول بالتخيير لو أمعنا النظر فيه لا يعتبر قولين . لأن القول بالتخيير بين خصال الكفارة هو قول واحد ولا يطلق عليه أنه قولان أو ثلاثة وكذلك هنا فهو متردد ومتوقف فلم يقطع بأن أحدهما قوله ولهذا يمكن أن ننسب له قولاً واحداً وهو التوقف ، أو لانسب له قولاً البتة .

(٢) في المخطوطة (أخوهما) في الموضعين .

* بداية اللوحة (٢٠٠)

(٣) في المخطوطة (قولى) .

إثبات القولين في مسألة واحدة على الوجهين اللذين ذكرناهما ، لأن الأول لا شبهة في صحته من حيث الاعتقاد .

والقول من وجوه : إما أن يقول إن جعل ما يجري هذا المجرى مذهباً في المسألة لا فائدة فيه من حيث لا ينبىء عن حكم يُعمل عليه ويستفاد به ، وفيه ليس أيضاً ، لأن ذلك إذا وصف بأنه مذهب في المسألة التبس المذهب الذى يتناول الحكم المتعبد به على سبيل القطع ، أو يقول إن اعتقاد القولين في مسألة واحدة على الوجهين اللذين ذكرناهما لا يصح فينكر ذلك من جهة المعنى ، أو يخالف فيما يتعلق بالعبارة^(١) فيقول إن هذين القسمين لا يصح أن يعبر عنهما بأتهما قولان في المسألة ومذهبان وإنما لا يعبر عن اعتقاد الحكم بأنه مذهب وقول للإنسان إذا كان قد اعتقده إثباتاً وقطعاً ، لا إذا جَوَّزه وجَوَّز خلافه ، فإن أنكروا ذلك من الوجه الأول لم يصح لأن إيراد المذهب وذكر الاعتقادات على ما ذكرناه من الوجهين إذا تعلق به غرض صحيح للمجتهد لم يمنع أن يورد ذلك ، وهو أن يبين للناظر في كتابه طرق الحكم في المسألة مما هو حكم لها لا على سبيل التعيين وتمييزه عما سواه بذلك على سبيل الجواز وتمييزه عما لا يجوز أن يكون حكماً فيها فيكون قد قَرَّبَ بذلك طريقة النظر والاجتهاد في المسألة عليه^(٢) ، وإن كان في ذلك من اللبس والاحتمال ما ليس في المذهب الذى يتناول الحكم قطعاً ، كما^(٣) قد علمنا أن في المتشابه والمحتمل من كلام الله تعالى من الأشباه ما ليس في المحكم وإن

(١) أما المخالفة من جهة المعنى فَيَرُدُّ عليها جمع المجتهد في قوليّه بين المتضادين وهو مستحيل ، أما من جهة العبارة أنه لا يريد بنسبة القولين لنفسه أنه يقول بهما في وقت واحد كما يشعر بذلك ظاهر العبارة . فتكون العبارة دالة على خلاف مقصوده ، وهذا أيضاً مؤاخذ به ، لأن من واجبه أن يُعبر عن معتقده بما لا يوهم .

(٢) أُعْتَبِرَ للشافعى بأن ذكره للقولين قد يكون له فائدة وهو بيان طرق الحكم في المسألة وتمييز ما يمكن أن يكون حكماً عن مالا يمكن أن يكون مما يقرب طرق النظر والاجتهاد في المسألة لغيره . مع العلم أن هذا المسلك لم يكن في الوضوح كمنصه على مذهبه بدون ذكره غيره معه .

(٣) في متن المخطوطة (مما) وكتب الناسخ في الهامش أظنه (كما) .

كان ذلك حسناً لما يتعلق به من الغرض^(١) ، وقد روى ما يجرى هذا الجرى عن الصحابة ، وهو أنهم قالوا في الاختين المملوكتين «أحلتها آية وحرمتها أخرى»^(٢) ، فإن أنكروه من الوجه الثاني فقد بينا صحته وأن اعتقاد ذلك غير ممتنع ، وإن أنكرود من الوجه الثالث وهو ما يتعلق بالعبارة فإنه لا يصح ، لأننا قد عرفنا أن وصف المذهب بأنه مذهب وقول القائل به وليس من الألفاظ اللغوية ولا من الألفاظ الشرعية ، وإنما هو من ألفاظ الاصطلاح . ومن عرف معنى من المعاني لم ينكر أن يُعبر عنه بعبارة يقع الاصطلاح عليها ، والاصطلاح لا يجوز أن يقع فيه حجر ولا حظر . فهذا جملة ما ذكره واعتمده في هذا الباب .

واعلم أن الذى يعتبر ويحصل في الكلام في هذه المسألة أن وصف المذهب بأنه مذهب في عرف المتكلمين والفقهاء عبارة عن اعتقاد الحكم وكذلك القول . ولهذا يقولون فيما يعتقد الإنسان من الحكم تحليلاً أو تحريماً أو واجباً أو ندباً أو مباحاً إنه مذهب له وقول له . فاستعمال هذه العبارة على الإطلاق تفيد ما ذكرناه عرفاً . وقد علمنا أن الإنسان لا يصح أن يعتقد في حكم واحد أنه محلل لشخص واحد محرماً عليه في حال واحدة . ولأنه واجب ومباح أو محظور إلا على سبيل التخيير^(٣) ، وأن اعتقادها على غير هذا الوجه ممتنع ، وإذا كان هذا هكذا ثبت أن إضافة قولين ومذهبين إلى

(١) أعتذر له ثانياً بأن كلام الله سبحانه فيه المحكم والمتشابه ، والمتشابه يصعب فهمه ومع هذا ورد لمصلحة ، وكذلك كلام الشافعي يجوز أن يرد ويراد به خلاف الظاهر .

(٢) المروى عنه من الصحابة أنه قال هذا هو علي وعثمان رضي الله عنهما . فأما على فقد أخرج أثره ابن أبي شيبة في مصنفه ١٦٨/٤ وفيه قوله «ولست أفعله أنا ولا أهلي» ورواه البزار من مسنده على ما في كشف الأستار عن زوائد البزار ١٦٦/٢ وأبو يعلى في المسند ٢٣٠/١ ورواه عن عثمان ابن أبي شيبة في مصنفه ١٦٩/٤ والشافعي في مسنده ص ٢٨٨ . وانظر أيضاً السنن الكبرى للبيهقي ١٦٣/٨ ومصنف عبد الرزاق ٢٧٣/٦ وتخرىج احاديث اللمع ص ١١٥

(٣) الحمل على التخيير يرفضه أجلاء الشافعية لأن الصحيح من مذهبه الحق في واحد .

الانسان على هذا الوجه لا يصح ، كما أن اعتقاده لهما يستحيل ، وقد علمنا أيضاً أن ما يعتقده الانسان على وجه مخصوص ومقيداً بصفة مخصوصة دون الاطلاق لا يصح بأنه مذهب له أو قول على سبيل الاطلاق ، فمن يعتقد في المسألة جواز الحكم دون ثبوته لا يصح وصفه بأن ذلك الحكم مذهب له أو قول له على سبيل الاطلاق وإنما يصح أن يقال أن تجويزه مذهب له^(١) . ألا ترى أن من يذهب إلى أن قول القائل لامرأته أنتِ عليّ حرام يجوز أن يكون طلاقاً ويجوز أن يكون يمينا ، ولا يجوز أن يكون محمولاً على سواهما ولا يقطع على واحد منهما ، فإنه لا يصح أن يوصف بأن له قولين في مسألة الحرام ، أحدهما : إن هذا القول طلاق ، والثاني : إنه يمين . وإنما يصح أن يقال إن له قولين فيما يجوز أن يكون حكماً له ، وكذلك من يذهب إلى أنه يجوز أن يكون * أفضل الحج للإفراد ، ويجوز أن يكون القرآن^(٢) . وأن الأفضل لا يتعدى هذين النوعين لا يوصف بأن له قولين في أفضل الحج أحدهما : الإفراد والثاني القرآن . وإنما يقال : إن له قولين فيما يجوز أن يكون أفضل الحج . وكذلك القول في من ذهب إلى أن المبتوتة^(٣) يجوز أن يكون لها النفقة دون السكنى أو السكنى دون النفقة^(٤) ، ونظائر ذلك كثيرة . وإذا صحت هذه الجملة فمن أضاف القولين والمذهبين إلى الشافعي على سبيل

(١) أي يحمل قول الشافعي في صورة التخيير على فرض صحتها أن يقال إن مذهبه تجويز الأمرين ، ولا ينسب القولين للشافعي على سبيل الاطلاق .

* بداية اللوحة (٢٠١) .

(٢) ذهب الشافعية والمالكية إلى أن أفضل الحج للإفراد ، وذهب الحنفية إلى أن أفضله

القرآن وذهب الحنابلة لتفضيل التمتع . المغنى ٢٧٦/٣

(٣) المراد بالمبتوتة التي بانث من زوجها بثلاث طلاقات أو فسخ أو خلع .

(٤) ذكر ابن قدامة في المغنى ٦٠٦/٧ إنها إذا كانت حاملاً فلها النفقة والسكنى بإجماع

أهل العلم لقوله تعالى : « اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم » الآية وإن كانت

حائلاً فلها السكنى وهو قول مالك والشافعي ورواية عن أحمد وقول فقهاء المدينة

السبعة ولكن لا نفقة لها : وذهب أحمد في أرجح الروايتين وداود إلى أنه لا نفقة لها

ولا سكنى . وذهب الحنفية إلى أنه لها النفقة والسكنى .

الاطلاق وهما متنافيان ، فإن قَصِدَ به الوجه الأول لم يصح لما بيناه من استحالة اعتقاد ذلك وأن قَصِدَ به التخيير فهو صحيح لا إشكال فيه إلا أن أصحابه متفقون على المنع منه ، ولا يختلفون في أنه ليس من مذهبه القول بالتخيير في مسائل الاجتهاد التي ذكر فيها الأقوال المختلفة حتى لا يعرف عن أحد من فقهاءهم تجويز هذا المذهب عليه ، وليس هذا القول كالقول بأن كل مجتهد مصيب ، لأن كثيراً من أعيان فقهاءهم والمحصّلين منهم أضافوا إليه هذا المذهب . فأما القول بالتخيير فلا يحكيه أحد منهم وإنما هو شيء يجوّزه عليه من يميل إلى مذهبه من شيوخنا المتكلمين ويتعلق بما يمرُّ به من لفظة تحتل ذلك لا أنه يحكيه عنه . وما يجرى هذا الجرى لا يجوز إضافته إليه لاسيما والكلام في مسألة القولين مع أصحابه ، والكل منهم منكر لذلك فقد بطل أن تكون إضافة القولين إليه محمولة على هذا الوجه على طريقة أصحابه قاطبة .

وإن أرادوا به أنه اعتقد فيها أن كلا القولين يجوز أن يكون موجبهما حكماً في المسألة من غير قطع على أحدهما ، أو بأن يقطع على واحدٍ منهما لا على سبيل التعيين ، فإطلاق ذلك واستعمال هذه العبارة فيه لا يصح لما بيناه من أن وصف الحكم بأنه مذهب للإنسان وقول له على سبيل الإطلاق وجوباً كان أو تحليلاً أو تحريماً يفيد الاثبات دون الجواز . فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز كان مخطئاً ، وإذا كان هذا هكذا علمنا أن وصف القولين المفيدين لحكم ونفيه أو لحكمين متنافيين بأنهما مذهبان للشافعي في مسألة واحدة لا يصح من حيث لا يخلو ذلك^(١) من جهة المعنى أو العبارة .

فإن قال قائل : يجوز — مع اختلافنا في المراد من^(٢) إضافة القولين إليه — أن لا يختلف في أنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك اعتقاد حكم ونفيه أو اعتقاد

(١) أى لا يخلو عن فساد من جهة المعنى وهو كونها متضادين ، أو من جهة العبارة حيث أنها قاصرة عن الدلالة على المراد والواقع :

(٢) (من) إضافة من المحقق .

حكّمين متنافيين في مسألة واحدة وإنما هو عبارة عن اعتقادهما على الوجه الذى يمكن ويصح ، وإذا كان ذلك كذلك فيما نذهب إليه لا يمكن القدح فيه من جهة المعنى ، وإذا بيّنا أن المراد بالعبارة معنى يصح اعتقاده وأنا قد أخبرنا أن عبّر عن ذلك بهذه العبارة لم يكن علينا اعتراض فيما نختاره من العبارات (١) .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته لأنكم إذا أشرتُم بما تذهبون إليه من القولين إلى معنى يصح اعتقاده ثم عبّرتم عنه بعبارة لا تصلح له وتفيد خلافه كنتم مخطئين في استعمالها والعدول بها عن موضعها ، ومن عبّر عن معنى صحيح بعبارة لا تصلح له وهى موضوعة لغيره لم يخرج من حيث قصد بها معنى صحيحاً عن كونه مخطئاً في العبارة .

فإن قال : لم قلت إن هذه العبارة فاسدة ومستعملة في غير موضعها ؟

قيل له : لما بيّناه فيما تقدم من أن وصف الانسان بأن مذهبه تحليل شىء أو تحريمه أو وجوبه يفيد الاثبات دون التجويز ، فمن استعمل هذه العبارة بمعنى التجويز فقد استعملها على وجه لا يصح وأخطأ في استعمالها عن موضعها ، لأن أحد الأقسام التى تفسد بها العبارة أن يُعبّر عن التجويز الذى هو من قبيل الشك بعبارة موضوعة للإثبات الذى هو من قبيل القطع ، وصحة المعنى المقصود بالعبارة * لا يخرجها عن أن تكون فاسدة وأن يكون مستعملها مخطئاً في استعمالها إذا عدل عن موضعها ولهذا نقول : إن من وصف الله تعالى بأنه جسم ويريد به أنه قائم بذاته إنه مخطئ من جهة العبارة وإن كان المعنى صحيحاً من حيث

(١) الأصل في المتكلم أن يتكلم بكلام مفهوم جارٍ به على أصول العربية ولا يجوز له العدول عن ظاهره ، ويستعمل المجازات إلا لغرض وجيه مع الاحتراز عن كل ما يوقع في اللبس . وإلا يصبح الكلام إلغازاً . وإلا لغاز يتنافى مع الفصاحة .
ومن سلك غير هذا الطريق في التعبير عن ما يعتقد مع القدرة عليه يوجه له الانتقاد واللوم
بداية اللوحة (٢٠٢)

كانت هذه العبارة موضوعة لما يكون طويلاً عميقاً ومفيدةً لذلك . وقد علمنا أيضاً أن قائلاً لو قال : التوجه إلى بيت المقدس ، دين الله تعالى^(١) ، وهو يريد أنه كان ديناً في وقت من الأوقات كان مخطئاً في استعمال هذه العبارة وإن كان المعنى الذى يقصده بها صحيحاً من حيث كان اطلاقها يفيد ماهو دين في الوقت إلى مانسخ ، وإذا كان هذا هكذا صحَّ ما قلناه من أن من يثبت القولين وإن ذهب في ذلك إلى معنى صحيح فإنه لا يخرج عن كونه مخطئاً من جهة العبارة .

فإن قال : إنما كان من يصف الله تعالى بأنه جسم ومن يصف التوجه إلى بيت المقدس بأنه دين الله تعالى مخطئاً من جهة العبارة ، لأن العبارة الأولى لغوية ، وهى فى اللغة موضوعة لما كان طويلاً عريضاً عميقاً لا لما كان قائماً بذاته والأخرى شرعية . وهى فى الشريعة موضوعة لما كان واجباً على المكلف . وإذا استعملها المستعمل فى غير هذين الوجهين كان مخطئاً من حيث عدل بهما عن موضعهما ، وليس هكذا ما نقوله فى مسألة القولين ، لأن وصف المذهب بأنه مذهب وقول للإنسان ليس بلغوى ولا شرعى . وإنما هو مستعمل على سبيل المواضعة والاصطلاح بعد تقرر اللغة . فإذا اصطلحنا على استعمال هذه العبارة فى معنى صحيح لم يمنع من ذلك مانع .

قيل له : هذه العبارة وإن لم تكن لغوية ولا شرعية إذا استعملت بمعنى الاعتقاد فإنها عرفية ، لأن طبقات العلماء من الفقهاء والمتكلمين على اختلاف مذاهبيهم قد تعارفوا فى جعل هذه العبارة اسماً للاعتقاد المخصوص ، وهو ما يتناول إثبات الحكم على ما^(٢) بيناه . وإذا كانت هذه العبارة اسماً لما ذكرناه من طريق العرف ، فمن يعدل بها عن هذا الموضوع يكون مخطئاً ، كما أن من يعدل بالاسم اللغوى أو

(١) قول القائل إن الله تعالى جسم وإن كان يقصد كونه قائماً بنفسه ، وقوله أيضاً التوجه إلى بيت المقدس دين الله تعالى وإن كان يقصد أنه كان ثم نسخ يتنافى مع الوضوح والفصاحة لأنه يتبادر من العبارة غير الواقع فهى موهمة وموقعة فى اللبس الذى ينبغى أن يتنزّه عنه العقلاء .

(٢) سقط فى المخطوطة (ما) .

الشرعى عن موضوعه يكون مخطئاً . يبين صحة هذا أن العرف أقوى من اللغة ، لأن الاسم إذا كان فى موضوع اللغة يفيد أمراً وفى موضوع العرف يفيد أمراً آخر وجب حملة على مقتضاه عرفاً لا لغة من حيث كان العرف طارئاً على اللغة (١) . وهذا يبين سقوط هذا السؤال .

فإن قال : لم لا يجوز أن يكون المراد بإثبات القولين أنه قد ذكر كل واحد منهما وبين طريقة الاجتهاد فيهما ولم يذكر ما يدل على ما يختاره منهما فيصنفهما بأنهما قولان له من حيث ذكرهما على هذا الوجه ؟

قيل له : هذا لا يصح من وجهين ، أحدهما : إن ذلك يؤول عند التحقيق إلى التجويز وقد بينا ما فيه . والثانى : إن صورة القولين إذا كانت هذه لم يحصل له قول واحد فى المسألة ، فكيف يقال إنه يقتضى ثبوت قولين إلا أن يكون هناك دلالة على أنه يقول بأحدهما لا محالة ، فيقتضى ذلك ثبوت قول واحد لا على سبيل التعيين .

فإن قال : إذا جاز وصف الحاكم بأن له حكمين فى الحادثة إذا كان قد حكم بأحدهما فى وقت وحكم بالآخر فى وقت آخر ، فلم لا يجوز أن يقال : إن للمجتهد قولين فى المسألة إذا كان قد قال بأحدهما فى وقت وقال بالثانى فى وقت آخر (٢) .

(١) ذهب جمهور الأصوليين فى مقدمات كتبهم إلى أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية (الوضعية) والحقيقة العرفية ولم توجد قرينة تدل على أن اللغوية هى المرادة يحمل اللفظ على الحقيقة العرفية ، لأنها صارت هى المتبادرة للذهن عند السماع دون الحقيقة اللغوية سواء أكانت العرفية خاصة أم عامة . وينظر فى ذلك المستصطفى ص ٢٧٤ وشرح الكوكب المنير ١ / ٢٩٩ والتمهيد للأسنوى ص ٢٠٣ واللمع ص ٦ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٢/٤٤ والقواعد والفوائد الأصولية للبعلى ص ١٢٣ والوصول إلى الأصول لابن برهان ١١٧/١ والمعتمد ٣٢٤/١ .

(٢) وذلك مثل قول عمر رضى الله عنه فى المسألة المشتركة «تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى» كما أخرج ذلك عنه البيهقى فى السنن الكبرى ١٥٥/٦ وعبد الرزاق فى المصنف ٢٤٩/١٠ . وكقول على رضى الله عنه فى بيع أمهات الأولاد «كان =

قيل له : لا يصح أن يوصف الحاكم بأن له حكيمين في الحادثة على الوجه الذى ذكرته ، وإنما يقال : إنه حكم بحكيمين مختلفين في حادثة واحدة في وقتين ، فإذا لافرق بين الحاكم وبين المجتهد في ذلك . فهذه الجملة قد تبين بها ما يعترض الأقسام الثلاثة التى حكيناها ، وكذلك الكلام على المثال المذكور في هذا الباب ، لأن من يعتقد في زيد وعمرو أنهما يجوز أن يكون أخوين * له أو يعتقد في أحدهما ذلك من غير تعيين لا يصح وصفه بأنه يثبتهما أخوين له أو يعتقد ذلك على الإطلاق .

فإما الوجه الأول الذى حكيناها عنه وهو أن من ينكر إثبات القولين إن أنكر ذلك من حيث يدعى أن ذكرهما في المسألة على سبيل التجويز دون القطع لا فائدة فيه فإنه لا يصح ، لأن للمجتهد أن يبين طريقة المسألة وما تحمله من الأحكام ويفصل بين ذلك وبين مالا تحتمله ليكون قد قرب استنباط حكمها على الناظر فهو صحيح . ومن ينكر إضافة القولين إلى المجتهد في مسألة واحدة فإنه لا يسلك هذه الطريقة ، وإن سلكها كان مخطئاً^(١) ، فالاشتغال بهذا الوجه وبيان صحته لا فائدة فيه ، لأنه لا يتعلق بموضع الخلاف ولا يعتمد عليه من يحصل ممن ينكر القولين .

فاما المنع من سلوك هذه الطريقة بأن فيه ضرباً من اللبس من حيث يؤدي إلى أن لا يتميز الثابت من الحكم عن الجائر . فإن تعلق به متعلق لم يجوز أن يفصل عنه

= رأى ورأى أمير المؤمنين أن لاتباع أمهات الأولاد وأرى الآن بيعهن « على ما فى

مصنف ابن ابي شيبة ٤٣٦/٦ والسنن الكبرى للبيهقى ٣٤٣/١٠

* بداية اللوحة (٢٠٣)

(١) اى كان مخطئاً من حيث أن اختيار العبارة لم يكن صواباً . وإلا من حيث المعنى فقد وقع لعمر بن الخطاب رضى الله عنه في تعيين ستة أهل الشورى دون القطع بواحد منهم ، بمعنى ان كل واحد من هؤلاء الذين عينهم صالح للإمامة دون غيرهم ، وكذلك ذكر المجتهد قولين وترك ما سواهما يدل على تجويز كل واحد من القولين دون ماسواهما فيبقى الاعتراض عليه من جهة العبارة حيث أنها ظاهراً لا يشعر بمراده ، والله أعلم .

بما ذكره من الاستشهاد في ذلك بأن الله تعالى جعل بعض القرآن متشابهاً وبعضه محكماً وبعضه مبيناً وبعضه مجملاً ، لأن من دلت الدلالة على حكمته وعلمه بالمصالح إذا وجد في كلامه ما يجرى هذا المجرى لم يحصل فيه اللبس وإيهام الخطأ من حيث يعلم أنه تعالى لا يريد إلا الصحيح ، وليس هكذا كلام من يجوز عليه الغلط والسهو والنسيان والخطأ فحمل ما يجرى هذا المجرى من كلام من ليس بمعصوم من الناس على كلام الله تعالى لا يصح فهو استشهاد في نهاية البعد^(١) .

وأما ما ذكره من الاستشهاد في ذلك بما روى عن الصحابة في الأختين المملوكتين فهو دلالة لنا ، لأنهم لما قالوا فيهما أحلتها آية وحرمتها أخرى لم يقولوا إن لنا قولين فيهما ، أحدهما التحليل والآخر التحريم . ولا قالوا إن الله فيهما حكيم ، أحدهما التحليل والآخر التحريم ، ولم يريدوا بما قالوه إن فيهما حكيم ، وإنما أرادوا بذلك أن الآيتين لما تساوى ظاهرهما احتيج إلى دلالة أخرى يرجع إليها في المراد بهما . فأما الحكمان فالثابت منهما أحدهما عندهم والأشهر عنهم هو الحظر ، كما روى ذلك عن علي عليه السلام وغيره^(١) وقد ثبت أنهم نسبوا التساوى إلى الظاهرين لا إلى الحكمين ، وهذا يبين صحة ما نذهب إليه من إبطال القولين .

(١) تأويل كلام البشر إذا كان يلزم من إبقائه على ظاهره الجمع بين الضدين واجب بل هو أهون من تأويل كلام الله سبحانه وتعالى . لأن في تأويل كلام الله سبحانه إخضاعاً له للمقاييس العقلية وإلى ما يجوز عقلاً ومالا يجوز . والعقل قد لا يرتقى لإدراك بُعد الإلهيات .

(٢) سئل على رضى الله عنه عمن وطأ إحدى الأختين المملوكتين هل يطأ الأخرى فقال : لا حتى يخرجها من ملكة . وقال في ذلك عبارة أخرى وهى « ولست أفعله أنا ولا أهلى » وعن عثمان رضى الله عنه « أما أنا فما أحب أن أفعل ذلك » وعن ابن عمر رضى الله عنه « لا يقع على الأخرى ما دامت التى وقع عليها فى ملكه » وعن الحسن « كان يعجبه أن لا يغشاها حتى تخرج عنه هذه التى غشى فى ملكه » وعن الشعبي وابن سيرين « يحرم من جمع الاماء ما يحرم من جمع الحرائر إلا العدد » . قال على لمن فعل هذا « لو كان لى عليك سبيل ثم فعلت ذلك لأوجعتك » كل هذه الآثار موجودة فى مصنف ابن أبى شيبة ١٦٨/٤ - ١٧١ .

وأما قوله إن المنكر لذلك إن خالف في المعنى فقد بينا صحته وإن خالف في العبارة ، فهذه العبارة إذا لم تكن لغوية ولا شرعية لم يمتنع أن يعبر بها عما يصح من المعاني إذ لا حجر في العبارات وأنه غير مستمر لما بيناه فيما تقدم ، وهو أن هذه العبارة وإن لم تكن لغوية ولا شرعية فهي عرفية . والعرف أقوى من اللغة^(١) ، فلا يجوز استعمالها في غير موضعها في العرف والعدول بها عن ذلك .

وقوله : إن ليس في العبارات حجر فإنه لا يصح على الإطلاق ، لأن ما يجري هذا المجرى من العبارات ففي استعمالها في غير موضعها أعظم حرج أو الواجب عند الإطلاق حملها على موضعها ، ولهذا حمل الفقهاء العبارات المستعملة في الإيمان على موضعها في العرف فلو أن قائلًا قال لم يجب حملها على العرف ، وليس في العبارات حجرٍ لكان عادلاً عن الطريقة المستقيمة ، ولا يمكن أن يقال إن العرف الذي تعتبرونه في هذا الباب * إن أردتم به عرفكم فإنه لا يكون حجة علينا ، إذ لا يمتنع أن يكون لنا عرف كما^(٢) أن لكم عرفاً ، لأننا نريد بذلك عرف كافة العلماء في هذا الباب فيما يتعلق بالعقليات والشرعيات قبل حدوث مسألة القولين : وهذه الجملة قد تبين بها ما يجب تصوره في هذه المسألة .

فصل

قال : ومما يتصل بالمسألة التي تقدمت الكلام في التخريج على المذهب ، وبيان ما يصح من ذلك وما لا يصح^(٣) .

- (١) أي أن الحقيقة العرفية أقوى من الحقيقة الشرعية إذا لم توجد قرينة ترجح أحدهما * بداية اللوحة : ٢٠٤ . (٢) في المخطوطة (كان) والنون زائدة .
(٣) قد يعبر بعض الأصوليين عن هذه المسألة بلازم المذهب هل هو مذهب لصاحب المذهب . والأكثر على أنه ليس مذهباً له على الإطلاق ، ولذلك ذكروا صورا . فما يغلب على الظن أن المجتهد لو حكم فيما سكت عنه بحكم الحكم يمثل ما حكم فيه جعله مذهباً له . وينظر ما يتعلق بالتخريج على المذهب التنصرة لأبي اسحاق الشيرازي ص ٥١٧ والتمهيد لأبي الخطاب ٣٦٦/٤ واللمع ص ٧٥ وشرح اللمع ١٠٨٤/٢ ، وجمع الجوامع مع البناني ٣٦٠/٢ ، وشرح الكوكب المنير ٢٩٩/٤ والمعتمد ٨٦٥/٢ والمحصل ٥٢٣/٢/٢ ونهاية السؤل مع البخشي ١٥٤/٣

والأصل في هذا الباب أنا قد بيّنا فيما تقدم أن وصف المذهب بأنه مذهب للانسان عادة من طريق العرف عن كونه معتقداً له ، وذلك إنما يثبت من طريق القطع أو من جهة الحكم . فالأول : أن يُعلم كونه معتقداً لذلك ضرورة أو بطريق من طرق العلم . والثاني : أن يحصل من جهته الإظهار لذلك بأن ينص عليه قولاً أو يذكره في تصنيفه ، لأن العلماء أجروا ما يوجد في التصنيف ، مجرى ما يظهر بالقول في باب الإضافة إلى صاحب المذهب . وإذا ثبت هذا فالحكم الذي يضاف إلى المجتهد أنه مذهب له إذا لم يكن طريقه العلم والقطع فلا بد من كونه منصوصاً عليه من جهته أو جارياً مجرى المنصوص على سبيل التفصيل ، فهو الذي يصح وصفه بأنه صريح المذهب ، وما يكون منصوصاً عليه على سبيل الجملة أو في حكم المنصوص فهو الذي يصح إضافته إليه تخريجاً على المنصوص عليه تصريحاً ، وذلك لا يخرج عن أقسام : أما أن ينص على الحكم بلفظ يشتمله ويشتمل غيره أو يعلقه بعلة توجد في غيره والمعلوم من حاله أنه لا يرى تخصيص العلة ، أو ينص في الحادثة على حكم وتكون الحال ظاهرة في أن لافصل بينه وبين حكم آخر في الشريعة ظهوراً لا يجوز أن يقع فيه الاشتباه^(١) .

ففي هذه الأقسام الثلاثة يجوز أن يُخرَج ما لم يذكره على المذهب الذي ذكره

وروضة الناظر ص ٣٧٩ والوصول إلى الأصول لابن برهان بتحقيقنا ٣٥٧/٢ .

(١) ذكر المصنف ثلاث صور يجوز فيها التخريج على المذهب وكذلك فعل أبو الحسين في المعتمد ٨٦٥/٢ . ومثّل أبو الحسين للصورة الأولى بأن يقول المجتهد : « الشفعة لكل جار » . فمعظم الأصوليين لا يرون أن هذا من التخريج بل هو من القول الصريح ، ولذا لا أظن أن فيه خلافاً . ومثّل أبو الحسين للصورة الثانية بقول المجتهد : « النية واجبة في التيمم لأنه طهارة عن حدث » ولم يشترط بعض الأصوليين كونه لا يرى تخصيص العلة منهم أبو الحسين وأبو الخطاب وابن النجار في شرح الكوكب وابن قدامة والطوفي في المختصر ص ١٨١ وابن تيمية في المسودة ص ٥٢٥ . ومثّل للثالث أبو الحسين بقول المجتهد « الشفعة لجار الدكان » فيكون جار الدار مثله . وقال بهذه الصورة أبو الخطاب في التمهيد وابن السبكي في جمع الجوامع ٣٦٠/٢ والرازي في المحصول والأسنوي في نهاية السؤل وابن قدامة في الروضة . ونقله في شرح الكوكب عن الخرق والأثرم وابن حامد وابن مفلح .

فيضاف إليه ويجعل مذهباً له ، وما عدا هذه الأقسام مما لا يعلم كون المجتهد معتقداً له ، ولم يحصل من جهته نص عليه ، ولا ما يجري مجرى النص على تفصيل أو جملة فإنه لا يصح إضافته إليه على سبيل التخرج مثل أن ينص على حكم في المسألة ويذكر في ذلك طريقة من الاجتهاد يمكن إلحاق حكم آخر به في تلك الطريقة ، ويمكن أن يفصل بينهما من وجه آخر فلا يجوز فيما يجري هذا المجرى أن يخرج الثاني على الأول ويضاف إلى من قال به ، وكذلك إذا كانت طريقة المجتهد في حكم المسألة مما يغلب على الظن أنه لو استفتى في الحادثة لأفتى فيها بحكم مخصوص فإنه لا يجوز إضافته إليه وجعله مذهباً له على سبيل التخرير^(١) .

فإن قال قائل : ما الذي يدل على صحة ما قلتموه في هذا الباب ؟ .

قيل له : ما بيناه من أن إضافة المذهب إلى الانسان يفيد كونه معتقداً له وإذا لم يكن ذلك مما يُعلم منه ضرورةً أو بطريق من طريق العلم فإنه لا بد من أن يحصل كم جهته بما يصح معه إثبات ذلك من طريق^(٢) دون القطع ، وذلك لا يخرج عن الأقسام التي ذكرناها . فأما إذا ألحق بما ذكره ما لم يذكره ولا هو في معنى ما ذكره بأن يكون قد ذكر علّة تجمعهما أو لفظاً يشملهما أو الشرع مانعاً من التفرقة بينهما على وجه لا يلتبس الحال فيه فيحكم لأجل ذلك بأنه لم يقل بأحدهما إلا وهو قائل بالآخر من حيث يقتضى ذلك ظاهر حله في العلم والدين وإذا^(٣) وإمكان الفصل بينهما ، فلا وجه هناك يقتضى إضافته إليه وجعله مذهباً له ، وهذا

(١) أضاف ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/٩٧ أن فعل المجتهد ومفهوم كلامه مذهب له ونقل أنه اختيار الحزقي وابن حامد وإبراهيم الحرابي وخالفهم في ذلك أبو بكر عبد العزيز . وذكر ابن السبكي نكتة لطيفة لم أجدها عند غيره وهو ينبغي = أن ينص أن هذا الحكم مخرج على قول الإمام فلا يدمج في جملة أقواله . وقد منع من التخرير على أقوال صاحب المذهب الشيرازي في كتبه . ولكن من نقاشه لأدلة خصمه يظهر بأنه يقول بالتخرير إذا قطع أنه لا فرق بين المسألتين كقول المجتهد : «لاشفعة في الدار» يلحق به البستان والحانوت والأرض على ما في التبصرة ص ٥١٧ .

(٢) توجد كلمة مطموسة يصعب قراءتها يصح المعنى بدونها .

(٣) (إذا) إضافة من المحقق لعدم صحة العبارة بدونها .

لا إشكال فيه .

فإن قال : إذا جاز أن * يوصف ما يثبت بالقياس والاجتهاد بأنه قول أو دين لله تعالى أو لرسوله صلى الله عليه (وسلم) وإن لم يكن ورد عن الله تعالى نص فيه على تفصيل أو جملة ولا عن الرسول صلى الله عليه (وسلم) فلم لا يجوز أن يضاف الحكم إلى المجتهد تخريجاً وإن لم ينص عليه على جملة أو تفصيل^(١) .

قيل له : وصف ما يثبت من طريق القياس والاجتهاد بأنه قول لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه (وسلم) فإنه لا يصح وأما وصفه بأنه دين لهما فهو جائز ، والوجه فيه أن ذلك إنما ثبت بما وضعه الله تعالى أو رسوله من الدلالة عليه وبأمرهما به وإيجابهما له صحَّ وصفه بذلك ، لأن الدين عبارة عما أمر به المكلف وأوجب عليه ، وليس هكذا حكم المجتهد ، لأن إضافته المذهب والقول إليه على هذا الوجه لا يصح ولا وجه لإضافة ذلك إليه سوى ما بيناه

* بداية اللوحة : ٢٠٥ .

(١) لم يبين المصنف هنا من يقول أن ما يثبت بالاجتهاد والقياس يطلق عليه أنه قول الله . كما ذكر هذا الاعتراض الشيرازي في التبصرة ولم ينسبه ، ولبعد هذا القول لم يشر إليه أبو الحسين في المعتمد . ولكن ذكر بأن جماعة يطلقون عليه أنه دين لله . وقد أفرده أبو الحسين في المعتمد ٧٦٦/٢ هذا بمسألة وتابعه أبو الخطاب في التمهيد ٤٦٦/٣ . وذكر أبو الحسين أن القياس مأمور به ودين ونقل الخلاف في تسميته ديناً عن أبي الهذيل وعلل ذلك لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر . ونقل عن أبي علي أنه يصف ما كان واجباً فقط بأنه دين دون ما كان ندباً . ونقل عن قاضي القضاة أنه يصف ما كان واجباً وندوباً بذلك .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في جواز الاجتهاد في عصر النبي عليه السلام^(١) .
فمنهم : من منع ذلك ولم يفصل بين كون المجتهد بمحضته وبين كونه غائباً
عنه .

(١) ذكر الرازي في المحصول ٢/٣/٢٥ ووافق الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٢٥٧ أن
هذه المسألة لا ثمر لها في الفقه الاسلامي حيث أنها تقوم مقام التواريخ لأن اجتهاد
الصحابي في عصره صلى الله عليه وسلم إن بلغ الرسول وأقره عليه كان حجة لأنه
أصبح سنة تقريرية ، وإن بلغه ولم يقره أو لم يبلغه لم يكن حجة على الصحيح
وبعض الأصوليين كالشيرازي في اللمع ص ٧٥ وفي شرح اللمع ٢/١٠٨٩ وفي
التبصرة ص ٥١٩ وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من كتاب تلخيص التقريب
ص ٧٣ فرضوا المسألة في حالة حضوره ولم يتعرضوا لمن غاب عنه صلى الله عليه
وسلم . وقد حكى ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤/٤٨٢ نقل الاجماع على
جواز الاجماع للغائب عن الأستاذ أبي منصور ، ونسبه معظم الأصوليين للجمهور
ونسب معظمهم الخلاف في الجواز لشذوذ من الفقهاء والمتكلمين كما فعل المصنف
هنا .

وينظر أقوال العلماء في المسألة في : الأحكام للآمدى ٤/١٧٥ والوصول إلى
الأصول لابن برهان بتحقيقنا ٢/٣٧٦ والبرهان ٢/١٣٥٦ والمنحول ص ٤٦٨
والمعتمد ٢/٧٢٢ ، ٧٦٥ والمستصفي ص ٤٨٢ ونهاية السؤل مع البدخشي
٣/١٩٦ وجمع الجوامع مع البناي ٢/٣٨٧ والمسودة ص ٥١١ وشرح تنقيح
الفصول ٤٣٦ وروضة الناظر ٤/٣٥٤ والأحكام لابن حزم ٢/٦٩٨ فواتح الرحموت
٢/٣٧٤ ، تيسير التحرير ٤/١٩٣ ، التمهيد لأبي الخطاب ٣/٤٢٣ والإبهاج
٣/٢٥٢ . ومنتهى ابن الحاجب ص ٢١٠ .

ومنهم : من أجاز ذلك ولم يفصل بين الحالين (١) .

ومنهم : من فصل بينهما فذهب إلى أن الغائب عنه كان له أن يجتهد ولم يكن ذلك لمن كان بحضرة (٢) .

(١) كثير من الأصوليين كالامدى وابن الحاجب وابن السبكي في جمع الجوامع ذكروا اختلافاً في الجواز ، ثم اختلافاً في الوقوع بين من يقولون بالجواز . والمصنف هنا دمج الأمرين . وإن كان من ظاهر أدلته يريد الاختلاف في الوقوع ، لأن من خالف في الجواز شذمة لا يعبأ بقولها .

(٢) القائلون بجواز الاجتهاد لمن عاصر النبي صلى الله عليه وسلم اختلفوا في الوقوع على أقوال كثيرة ذكر منها المصنف ثلاثة أقوال وأشار لقول رابع وهي :

أ - لا يجوز للغائب وللحاضر مطلقاً وهو منسوب لقلة ونسبه محقق شرح الكوكب لأبي الخطاب والجباين وهو خطأ .

ب - يجوز مطلقاً للغائب والحاضر . وارتضاه الشيرازي في كتبه . ونسبه ابن قدامة في الروضة لأكثر الشافعية وارتضاه ابن برهان في الوصول إلى الأصول وابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج والبيضاوي في المنهاج . ونقله أبو الخطاب عن أبي يعلى .

ج - يجوز لمن كان غائباً أو يتعذر عليه استفتاء الرسول صلى الله عليه وسلم لضيق الوقت وبهذا القول قال الأكثرون ونسبه أبو الحسين وأبو الخطاب لأبي هاشم وإلحدى روايتي أبي على الجبائي وارتضاه أبو الحسين . واختاره الغزالي في المنخول والمستصفي ، ولكن اشترط في حضرته عدم وجود المنع . واختاره إمام الحرمين في البرهان . وقال في تلخيص التقريب يجوز عقلاً بالنسبة للحاضر ولكن لم تقم دلالة شرعية على الوقوع . ونقله الشوكاني عن ابن الصباغ والقاضي عبد الوهاب ، وقال نقله إلكيا الهراسي عن أكثر الفقهاء .

د - يجوز في غيبته للقضاة والولاة فقط .

ه - يجوز في الغيبة مطلقاً ويجوز في حضرته بإذنه على خلاف بينهم في كون الإذن صريحاً أو يكفي عدم المنع وارتضاه ابن قدامة واختاره أبو الخطاب ونسبه للحنفية .

و - التوقف في الحضور فقط . نقله أبو الحسين عن قاضي القضاة عبد الجبار .

ز - التوقف في الغيبة وعدم القول به في الحضور ، ونقل في المعتمد ٧٢٢/٢

عن قاضي القضاة في الشرح : « قال أبو على في كتاب الاجتهاد لأدرى هل كان يجوز لمن غاب عن النبي صلى الله عليه وسلم في عصره أن يجتهد أم لا ، لأن خير معاذ من أخبار الأحاد » .

والأول : ذهب إليه شذمة من الفقهاء ونفر من المتكلمين . وذهب إلى الثاني بعض الفقهاء والمتكلمين ، وقد ذكر ذلك شيخنا أبو عبد الله عن محمد ، وذكر عنه أن النبي صلى الله عليه (وسلم) أمر بالاجتهاد بحضرة عمرو بن العاص^(١) في بعض الحوادث^(٢) . والقول الثالث هو الذى يذهب إليه من يقول بالاجتهاد من جمهور المتكلمين والفقهاء ، وهو قول شيخنا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله وإن كان قد مرّ لأبى على في كتاب الاجتهاد ما يقتضى التوقف في ذلك .

واحتج من ذهب إلى القول الأول بوجوه :

(الأول)^(٣) : إن الاجتهاد طريقه غالب الظن فلا يجوز أن يكون للظن حكم مع التمكن من العلم وفي عصر النبي صلى الله عليه (وسلم) كان الناس متمكنين من العلم من طريق النص ، وهذا يمنع من أن يكون للاجتهاد حكم في تلك الحال .
(الثاني) : إن تجويز ذلك يؤدي إلى الاستغناء عن النبي صلى الله عليه (وسلم) في تلك الأحكام التي يتوصل إليها بالاجتهاد .

(الثالث) : إنه كان ورد التعبد به ووقع استعماله لوجب أن ينقل ذلك نقلاً شائعاً يقع العلم به ، كما أن الصحابة لما تعبدوا بذلك ووقع منهم العمل به^(٤) نقل

= ح - ذهب الامدى وتابعه ابن الحاجب إلى أنه يجوز عقلاً ووقع ظناً .
ط - ذهب ابن حزم في الأحكام إلى منعه فيما يثبت فرضاً أو تحريماً أو حداً واستدل على ذلك بتخطفة أبى السنابل في اجتهاده في حكم الحامل المتوفى عنها زوجها أنها تعتد بأربعة أشهر وعشراً ويجوز في مثل اجتهاد الصحابة في السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر .

(١) هو عمرو بن العاص بن وائل السهمى القرشى الصحابى الجليل اشتهر بالذكاء ، أسلم سنة ثمان ، ولاة النبي صلى الله عليه وسلم غزوة ذات السلاسل واستعمله على عُمان كان من أمراء الأجناد في زمن عمر بن الخطاب . وهو فاتح مصر وأميرها والعالم بأحوال أهلها حق العلم . توفى سنة ٤٣ هـ عن عمر يقارب التسعين عاماً . له ترجمة في الإصابة ٦٥٠/٤ .

(٢) الأثر سبق تخريجه وهو ضعيف الإسناد .

(٣) رقت هذه الوجوه لتتناسب مع أجوبتها التي أوردها المصنف مرقمة .

(٤) أى تعبد الصحابة بالاجتهاد وعملوا به بعد وفاته نقل عنهم نقلاً متواتراً يوجب العلم

ذلك نقلاً يوجب العلم^(١) .

ومن ذهب إلى القول الثاني : فإنه احتج بأخبار رُيت في ذلك وهي : إن النبي صلى الله عليه أمر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص بأن يجتهدا في بعض الحوادث بحضرتة وقال لهما : « إن أصبنا فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة »^(٢) وروى أيضاً أنه أمر غيرهما بمثل ذلك^(٣) .

ومن يذهب إلى القول الثالث : فإنه يعتمد فيه أن إثبات ذلك لا يصح إلا بدليل يوجب العمل ، وقد ورد فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه (وسلم) ما يدل على أنه كان متعبداً بالاجتهاد وهو خبر معاذ ، وهذا الخبر قد تلقاه العلماء بالقبول ، وليس هكذا. وقوع الاجتهاد بحضرتة وورود التعبد به إذا لم يثبت فيه دليل يفضي إلى العلم فوجب الفصل بين الحالين ، وربما اعتمد في ذلك بعض ما حكيناه عن الفرقة الأولى ، وهو أنه لو كان جرى بحضرتة لنقل ذلك نقلاً شائعاً .

والذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن ورود التعبد في الاجتهاد في عصر النبي عليه السلام لمن كان بحضرتة أو كان غائباً عنه جائز من جهة العقل^(٤) ، إذ لا يمتنع تعلق المصلحة بذلك في عصره وبحضرتة كما تعلقت المصلحة به بعده ، فلا مانع

(١) استدل لهم الآمدي في الأحكام ١٧٩/٤ بأن الاجتهاد مع وجود الرسول افتيات عليه . وكذلك بأن الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث إليه ولو كان جائزاً لم يرجعوا إليه .

(٢) تقدم تخریج الأثر . وسنده ضعيف وانظر التلخيص الحبير ١٨٠/٤ .

(٣) ومنه أمره سعد بن معاذ بالحكم في بني قريظة . ومنه اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في حق أبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين فأخذ سلبه غيره ، فقال أبو بكر في الحديث المتفق عليه « لاها الله ، لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فنعطيك سلبه . فقال صلى الله عليه وسلم : صدق فاعطه إياه » . هذا في حضرتة ، وما في غيبته أشهر .

(٤) لم يرتض أبو الحسين في المعتمد ٧٢٣/٢ في قاضي القضاة هذا ، فبعد أن نقله عنه قال : « والأولى أن يقال إنه لا يجوز لمن حضر النبي عليه السلام أن يجتهد من جهة العقل قبل سؤال النبي عليه السلام » .

يمنع من جوازه عقلاً . وما يدعونه * من المانع من ذلك ، وهو أنه يؤدي إلى الاستغناء عنه صلى الله عليه (وسلم) فقد ذلَّ الدليل على فساده ونحن نبيِّن ذلك ، فإذا قد بان أنه لاوجه للمنع من جوازه .

فأما ورود التعبد به ووقوعه فموقوف^(١) على الدليل ، وكذلك الفصل بين من كان بحضرة صلى الله عليه (وسلم) وبين من كان غائباً عنه فهو موقوف أيضاً على الدليل .

فما دلَّ عليه الدليل من ذلك وجب أن يقطع به ، وما لم يدل عليه دليل فهو على أصل الجواز . وقد بيَّنا فيما تقدم الكلام في صحة خبر معاذ وتلقى العلماء إياه بالقبول فإذا ثبت ذلك وجب أن يقطع على جواز الاجتهاد لمن كان غائباً عنه . فأما جواز ذلك لمن كان بحضرة فلم يدل عليه دليل مقطوع به^(٢) . فإن دلَّ دليل على نفيه وجب المنع منه قطعاً ، وإن لم يمنع منه دليل وجب التوقف فيه ، ولايعد أن يستدل على نفيه بأنه لو كان ورود التعبد به بحضرة صلى الله عليه (وسلم) لوجب نقل ذلك على وجه يقع العلم به ، لأنه كان يجري مجرى سائر الأصول الظاهرة التي تدعو الدواعي إلى نقلها ، فإذا لم يحصل النقل في ذلك على وجه يوجب العلم وجب نفيه . وقد أوماً بعض شيوخنا إلى أن الواجب هو التوقف في

* بداية اللوحة (٢٠٦) .

(١) في المخطوطة (بذلك موقوف) وقال في الهامش (أظنه فموقوف) وحذفت (بذلك) لإفسادها العبارة .

(٢) وعبر إمام الحرمين عن ذلك في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٧٦ بأنه لم تقم حجة شرعية في تعبدهم وإن وردت لفظة شاذة أو محتمة للتأويل . وكافة متكلمي الأصوليين يدعون أن قواعد الأصول لا تثبت إلا بأدلة قطعية ، ومن هنا نفوا جواز وقوع الاجتهاد في حضرة الرسول عليه السلام فقال الرازي في المحصول : « لايجوز التمسك بخبر الأحاد في مسألة علمية » . مع أن قصة اجتهاد أبي بكر واردة في الصحيحين وكذلك قصة حكم سعد بن معاذ في بني قريظة . ودعوى الأصوليين هذه بعيدة عن الواقع لأنهم بنوا قواعد على أحاديث لم تصح فضلاً عن كونها متواترة .

هذه المسألة . واعترض دلالة من يستدل على وقوعه^(١) أنه لو كان واقعاً لكان النقل به شائعاً بأن قال لا يمتنع أن لا يشيع النقل إذا لم يكثر وقوعه ولم يتكرر على وجه يظهر لأكثر الناس استعماله ولا سيما وهذا الباب مما لا يتعلق حكمه بمن بعده فيقتضى ذلك أن ينقله السلف إلى الخلف .

قال : ولا يمكن أن يقال إن ذلك كان يتعلق بمن بعدهم من حيث يستدل به على جواز الاجتهاد لمن بعد النبي عليه السلام ، لأنه إذا كان الاجتهاد جائزاً لمن بحضرتة فهو لمن بعده أجوز ، إذ يمكن أن يعترض هذا بأنه يصح أن يعلم ورود التعبد بالاجتهاد في عصره صلى الله عليه (وسلم) وبحضرتة وإن لم يعلم كيفية ذلك عاماً أو خاصاً ، فلا يصح الاستدلال بجوازه لمن كان في ذلك الوقت على جوازه لمن بعده . والوجه الذي ذكرناه لا يعترضه شيء من هذا الكلام ، لأننا لم نقل إن من كان بحضرة النبي صلى الله عليه لو كان متعبداً بالاجتهاد لوجب أن ينقل نفس الاجتهاد فيقال : إنه إذا لم يكثر استعماله لا يمتنع أن لا ينقل ، وإنما قلنا أنه كان يجب أن ينقل التعبد به ، لأن التعبد بالاجتهاد أصل كبير من أصول الشرع . ومتى ورد ذلك عاماً من الله تعالى فلا بد من أن يؤديه النبي صلى الله عليه (وسلم) أداءً شائعاً^(٢) . وهذا يوجب أن تدعوا دواع^(٣) إلى نقله ، ولا يؤثر في ذلك كون حكمه غير متعلق بمن^(٤) بعد النبي صلى الله عليه (وسلم) ، لأن ما يجرى هذا المجرى لا بد من أن يُنقل لتعلق حكمه بالمستقبل ، كما أن كثيراً من

(١) يوجد كلمة مطموسة لا يمكن قراءتها قدرتها (بوقوعه) .

(٢) جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وسلم سواء في حالة غيابه أو حضوره نقلت فيه حوادث كثيرة جداً ومعظمها في غاية الصحة إسناداً فما نقل إن لم تتواتر بعض حوادثه لفظاً كحكم سعد بن معاذ في بني قريظة ، واجتهادهم في فهم قوله صلى الله عليه وسلم : « لا يُصلِّين أحد العصر إلا في بني قريظة » فهي من المتواتر المعنوي ولذا فالذي تظمن له النفس جواز الاجتهاد في غيابه وحضرتة إلا أنه في حضرتة ينبغى أن يقيد بإذنه صلى الله عليه وسلم .

(٣) في المخطوطة (دواعي) .

(٤) في المخطوطة (لمن) وفي الهامش كتب الناسخ أظنه بمن .

الحوادث تنقل وإن لم تتعلق بمن وجد من بعد .

يبيّن صحة هذا أيضاً : إنَّ من الأحكام ما ينسخ ولم ينسخ ببدل يتعلق حكمه بالمستقبل . وقد نقل ورود التعبد به إلى نسخه^(١) . فقد ثبت أنه لا يمكن أن يعترض ما قلناه بأن حكمه إذا كان لا يتعلق بمن يوجد في المستقبل لا يمتنع أن لا ينقل ، ويقرب عندى أن يقال إن التعبد بالاجتهاد لمن كان بحضرة النبي صلى الله عليه (وسلم) لا يمتنع أن يكون قد ورد على سبيل التخصيص لا على سبيل الاطلاق والعموم ، وهو أن يأمر صلى الله عليه (وسلم) بذلك واحداً^(٢) بعد واحد في حوادث مخصوصة ، فيكون لمن أمره بذلك أن يجتهد في تلك الحادثة بعينها عند أمره دون ماسواها على ماوردت الأخبار به ، ولا يعترض هذا الوجه ما اعترضنا به قول من يذهب إلى ورود التعبد به على سبيل العموم والاطلاق ، لأن ذلك إذا لم يكن التعبد به عاماً شائعاً وإنما يحصل في الوقت بعد الوقت فيتعلق بأعيان مخصوصة^(٣) لا يمتنع أن لا يشيع نقله على وجه يوجب العلم ولا يجرى مجرى حكم عام لا بدّ من أن يؤديه النبي صلى الله عليه وعلى وجه يشيع ويظهر * .

والجواب عن الأول الذى تعلقت به الفرقة الأولى :

إن المصلحة إذا تعلقت بأن يعمل المكلفون في هذه الأحكام بما يؤدي اجتهادهم إليه ، ويسلكوا في ذلك طريقة غالب الظن لم يجز أن يبين النبي صلى الله عليه (وسلم) لهم أحكامها من طريق النص ، وإذا كانت الحال هكذا فليس هناك تمكن من العلم . وهذا يقتضى أن يكونوا قد استعملوا الاجتهاد عند تعذر العلم لا عند التمكن منه .

(١) أى إلى وقت نسخه .

(٢) توجد كلمة مطموسة قدرتها (واحداً) .

(٣) حمل الآثار الواردة في اجتهاد الصحابة في حضرته صلى الله عليه وسلم لا تشهد له قواعد الأصول . لأن الأصل ما ثبت في حق الصحابي ثابت في حق جميع الصحابة إلا أن يرد الدليل على الخصوصية ، فعلى المدعى الاستدلال للخصوصية .

* بداية اللوحة : ٢٠٧ .

والجواب عن الثاني : إن التعبد بالاجتهاد لا يؤدي إلى الاستغناء عن النبي صلى الله عليه (وسلم) في حكم الحادثة إذا كان هو الأمر به والمبلغ عن الله تعالى ورود التعبد^(١) باستعماله وكانت الأصول التي يصح الاجتهاد بالنظر فيها مأخوذة عنه . ألا ترى أنه لأفضل بين أن يحتاج الإنسان إلى غيره في أمر من الأمور وبين أن يحتاج إليه فيما لا يتم ذلك الأمر إلا به في أنه يكون محتاجاً إليه . ولو لزم هذا للزم أن يكون الصحابة قد استغنت في أحكام الحوادث التي اجتهدت فيها عن النبي صلى الله عليه (وسلم) وهذا ظاهر الفساد^(٢) .

والجواب عن الثالث : إن ذلك قد نقل فيمن غاب عن النبي صلى الله عليه (وسلم) نقلاً يوجب العلم ، لأن خبر معاذ قد دل عليه ، وقد بينا الكلام في صحة هذا الخبر وتلقى العلماء إياه بالقبول .

فأما إجتهد من كان بحضرته فقد بينا أنه غير مقطوع عليه ، وذكرنا ما تحتمل هذه المسألة من الكلام .

فإن قيل : إنما أردنا بما قلناه أنه لو كان صحيحاً لوجب أن ينقل على وجه يقع به العلم الضروري ، وخبر معاذ إن صحَّ فإنما يقع العلم به من طريق الاستدلال^(٣) .

فالجواب : عن ذلك من وجهين ، أحدهما : إن ورود التعبد بالاجتهاد في عصر النبي صلى الله عليه إذا كان يختص بمن غاب عنه وهم الأمراء ومن يجري مجراهم من الحكام ، وهذا الحكم يخصهم دون غيرهم لم يجر ذلك مجرى الأحكام الشائعة

(١) يوجد كلمة مطموسة يتعذر قراءتها قدرتها (التعبد) .

(٢) دعواهم أنه يلزم على القول بجواز الاجتهاد في عصره استغناء الصحابة عن النبي صلى الله عليهم وسلم ظاهر السقوط ، لأن اجتهاد الصحابي يفيد الظن بالحكم ، وهو جائز للضرورة لغيبته ، وجائز في حضرته لمن أذن له ، على أنه صلى الله عليه وسلم يقره عليه إذا أصاب ولا يقره إذا أخطأ فهو في حاجة للرسول صلى الله عليه وسلم .

(٣) يعني بالاستدلال أنه لم يتواتر الخبر لفظاً ولكن أفاد العلم لتلقى الأمة له بالقبول ولأنه متواتر معنوى أيضاً .

التي تعم الكل ، وينقل على وجه يقع به العلم الضروري ، لأن هذا إنما يجب في الأمور العامة دون الخاصة ولايجرى مجرى ما قلناه في ورود التعبد بذلك لمن بحضرته على سبيل العموم والاطلاق ، لأن ذلك وجب شياع النقل من الوجه الذى بيناه . والثانى : إنه لايمتنع أن يكون النقل فيه فى الأول شائعاً على الوجه الذى يقع العلم به ، ثم يخف لقلّة الحاجة إليه ، وقع الاقتصار على الخبر المجمع عليه .

فإن قيل : فهذا يلزمكم فيما أنكرتم من اجتهاد من كان بحضرة النبي صلى الله عليه (وسلم) .

فالجواب : إنه لايلزمنا ، لأن ما يقع خاصاً لايجب أن يكون سبيله على سبيل مايقع على وجه العموم فى هذا الباب .

فإن قيل : فهذا رجوع إلى الوجه الأول .

فالجواب : إن غرضنا بذكر الوجه الثانى أن نبين أن اجتهاد من كان غائباً عن النبي صلى الله عليه (وسلم) قد حصل فيه أمران لايمتنع خفة النقل لأجلهما^(١) ، أحدهما : وقوعه خاصاً ، والثانى : قلة الحاجة إليه للاستغناء عنه بالاجماع عليه ، وليس هكذا اجتهاد من كان بحضرته إذا لم يحصل فيه ما يغنى عن نقله^(٢) .

(١) يريد من عبارته أنه لا يمتنع أن يخف النقل فلا يصل لدرجة التواتر لأجل أنه جائز وواقع من فئة خاصة وهم القضاة والولاة ، ولأجل أنهم أجمعوا على جواز الاجتهاد فى حالة غيابه واشتهر فخف نقله بعد اشتهاره وتواتره .

(٢) تفريقه بين غيبته وحضوره بوجود دواعى على عدم نقل جوازه فى الغيبة بالتواتر ولا توجد فى الحضور غير مرضى ، لأنه يمكن ادعاء نفس الدواعى حيث أنه خاص من جهة كونه لا يجوز إلا بإذنه أو عرضه عليه ، ويمكن ادعاء أنه كان مجتمعاً عليه ولهذا خف نقله . وفى نظرى أن الفرق المؤثر بينهما كون الحاجة داعية للإجتهاد فى غيبته وعند تعذر مراجعته صلى الله عليه وسلم دون حضوره .

فإن قيل : إذا كان الدليل على جواز الاجتهاد لمن كان غائباً عنه صلى الله عليه
(وسلم) خبر معاذ فما ترون^(١) فيمن يقول إن ذلك إنما يدل على كونه متعبداً به
خاصاً دون غيره .

فالجواب : إنه لاخلاف في أن حكم غيره كان حكمه في هذا الباب ، إذ القول
بأن معاذاً كان مخصوصاً بذلك خارج عن الإجماع^(٢) ، لأنه ليس بقول لأحد ،
فلذلك حكمنا بجواز الاجتهاد لكل من غاب عنه .

والجواب عما احتج به الطائفة الثانية هو أن تلك الأخبار أخبار آحاد لا يقع
العلم بها ، فالاعتماد عليها لا يصح ، والجملة التي أوردناها في هذه المسألة بيّنة * .

(١) يوجد كلمة مطموسة يتعذر قراءتها قدرتها (فما ترون) .
(٢) وهو أن الأصوليين أجمعوا على أن ما ثبت في حق واحد من الصحابة ثابت في حق
الجميع حتى يقوم الدليل على الخصوصية .
* بداية اللوحة : ٢٠٨ .

مسألة

قال : اختلف أهل العلم في أن النبي صلى الله عليه (وسلم) هل كان متعبداً بالاجتهاد في الأحكام الشرعية^(١) .

فذهب بعضهم إلى أنه كان متعبداً بذلك وأن في الأحكام ما قد حكم به من طريق الاجتهاد^(٢) ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي . وقد ذكره في رسالته

(١) قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٣٨٢/٢ وهذه المسألة تبتني على مسألة وهي : يجوز أن يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم : « احكم بما شئت فأتت لا تحكم إلا بالحق ولا تقول إلا الصواب » وقد بناها على ذلك ابن الحاجب في المنتهى ص ٢١٧ وكذلك إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب ص ٧٤ . وخص المصنف هنا المسألة بالأحكام الشرعية لأن جمعاً من الأصوليين حكوا الاجماع على جواز وقوع الاجتهاد في مصالح الدنيا وتبدير الحروب منهم سليم الرازي وابن حزم على ما في إرشاد الفحول ص ٢٥٥ وإحكام الأحكام لابن حزم ٧٠٣/٢ وذكروا قصة مصالحة غطفان ، وتأبير النخل ، ومنزله في غزوة بدر وغيرها . وذكر ابن السبكي في الابهاج ٢٤٨/٣ أن محل النزاع الفتاوى وليس الأقضية ونقل عن القرافي أن الأقضية يجوز فيها له الاجتهاد اجماعاً ، كما نقل ذلك عن القرافي في شرح المحصول الأسنوي في نهاية السؤل ١٩٥/٣ .

(٢) عقد جمع من الأصوليين مسألتين ، الأولى : في جواز تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم عقلاً منهم أبو الحسين في المعتمد ٧١٩/٢ وأبو الخطاب في التمهيد وإمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب . وبعض الأصوليين نقل الاجماع على جوازه عقلاً منهم ابن فورك والاستاذ أبو منصور على ما في إرشاد الفحول ص ٢٥٥ ولكن نقل معظم الأصوليين المنع عن الذين أحوالوا التعبد بالقياس جرياً على مقتضى أصلهم . ونسبه أيضاً إمام الحرمين في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب لبعض من قال بالقياس ونسب ابن النجار في شرح الكوكب المنير القول =

وحكاه عنه من تكلم في أصول الفقه من أصحابه^(١) .

وذهب أكثر شيوخنا إلى أنه صلى الله عليه (وسلم) لم يكن متعبداً بذلك وإن كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد به . وهو الذى نصره شيخنا أبو عبد الله ، وقد نصَّ عليه أبو علي وأبو هاشم^(٢) ، وفي شيوخنا من توقف في ذلك^(٣) .

وقد ادعى أبو علي الاجماع على أن أحكام النبي صلى الله عليه (وسلم) كان جميعها مأخوذاً من الوحي إما مفصلاً وإما مجملاً . وإذا كان قد ادعى اجماعاً متقدماً في

= بعدم الجواز لظاهر كلام أحمد في رواية ابنه عبد الله نقلاً عن أنى يغلى . وقال الزركشى في البحر المحيط هو ظاهر اختيار ابن حزم . والثانية : في وقوعه من الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) نقل الرازى في المحصول ٩/٣/٢ عن الشافعى قوله : « يجوز أن يكون في أحكام الرسول صلى الله عليه وسلم ما صدر عن الاجتهاد » . ولم أستطع الوصول إليه في الرسالة المطبوعة ولعله في رسالته القديمة . وحكى معظم الأصوليين القول بالجواز والوقوع عن الشافعى وأبى يوسف وأحمد وأكثر الحنابلة واختاره الآمدى والشيرازى في كتبه الثلاث وهو مقتضى كلام الرازى وأتباعه . وينظر أقوال العلماء في هذه المسألة المعتمد ٧١٩/٢ ، ٧٦١ المنخول ٤٦٨ ، جمع الجوامع مع البناني ٣٨٦/٢ ، وشرح الكوكب المنير ٤/٤٧٤ ، والتمهيد ٣/٤١٢ الميزان للسمرقندى ص ٤٦٢ الأحكام للآمدى ، ٤/١٦٥ ، نهاية السؤل مع البدخشى ٣/١٩٤ المحصول ٩/٣/٢ المستصفى ص ٤٨٣ شرح تنقيح الفصول ص ٤٣٦ روضة الناظر ص ٣٥٦ ، البرهان ٢/١٣٥٦ فواتح الرحموت ٢/٣٦٧ أصول السرخسى ٢/١٩ التقرير والتحجير ٣/٢٩٤ والمسودة ص ٥٠٦ كشف الأسرار ٣/٢٠٦ ، اللمع ٧٥ ، التبصرة ص ٥٢١ وشرح اللمع ٢/١٠٩١ والأبهاج ٣/٢٤٦ .

(٢) ذهب لعدم كون النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بالاجتهاد أبو علي وأبو هاشم على ما في المعتمد والمحصل والاحكام للآمدى والتمهيد لأبى الخطاب وإرشاد الفحول . وقال بعدم الوقوع ابن الحاجب . وأخطأ النقل عنه ابن النجار في شرح الكوكب وكذلك الاسنوى في نهاية السؤل وابن السبكى في الأبهاج حيث نسبوا له القول بالوقوع .

(٣) القول بالتوقف اختاره أبو الحسين في المعتمد ونسبه لقاضى القضاة حيث قال : « وجوزه قاضى القضاة ولم يقطع عليه لأنه لم يرد في الشرع ما يدرى عن عدم التعبد =

هذا الباب لم يؤثر في ذلك خلاف من تأخر^(١) . وقد مرّ لأبي على أن الله تعالى لا يجوز أن يتعبد الأنبياء بالاجتهاد في الأحكام الشرعية ، وإن كان الظاهر من مذهبه ومذهب أبي هاشم ما حكاه شيخنا أبو عبد الله عنهما من جواز ذلك عقلاً^(٢) .

واحتج القائلون بالمذهب الأول^(٣) بوجوه :

(الأول) : إن الله تعالى قد أمر بالقياس والاجتهاد بقوله ﴿ فاعتبروا بأولى الأبصار ﴾^(٤) ، وهذا الخطاب عام للنبي صلى الله عليه ولغيره فقد ثبت بدخوله في هذه الآية كونه متعبداً بالقياس والاجتهاد .

(والثاني) : إنه قد ثبت أن حكمه صلى الله عليه (وسلم) وحكمنا واحد في

= ولاعلى التعبد . ونسبه الصيرفي في شرح الرسالة للشافعي لأنه حكى الشافعي الأقوال ولم يختصر شيئاً منه . ونقل التردد عن الشافعي أيضاً ابن الحاجب في المنتهى ، ونسب الرازي التوقف للمحققين وتابعه على ذلك ابن السبكي في الإبهاج والأسنوي في نهاية السؤل . واختاره الغزالي في المستصفي والباقلاني في التقريب ، وقال الشوكاني لاوجه للتوقف كثرة الأدلة على الوقوع . وتوقف أيضاً إمام الحرمين في تلخيص التقريب .

(١) ما ادعاه أبو على هو إجماع موهوم لما نقل عن أبي يوسف والشافعي خلافه .

(٢) أخطأ بعض الأصوليين حيث نسب لأبي على وأبي هاشم القول بعدم الجواز منهم الشوكاني وتابعه على ذلك عدد كبير من محققي كتب الأصول . ويوجد أقوال أخرى في المسألة منها .

(أ) ذهب جمهور الحنفية على ما في الميزان وأصول السرخسي أنه متعبد بالاجتهاد بعد انتظار الوحي إلى أن يخشى فوات الحادثة في غير حكم .

(ب) كان له أن يجتهد في الفروع دون القواعد ، وبه قال إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول وهو اختيار ابن تيمية في المسودة .

(ج) يجوز الاجتهاد في حقوق الآدميين وأما في حقوق الله تعالى فعليه أن ينتظر الوحي .

(٣) وهو القول بالجواز والوقوع .

(٤) [الحشر : ٢] .

الشرعيات إلا ما خصه الدليل أو استثناه . واستعمال القياس والاجتهاد في الأحكام من جملة الشريعة فيجب أن يحكم بكونه متعبداً بذلك إذ لا دغيل يمنع منه ويقتضى كونه مخصصاً بانتفاء هذا التعبّد عنه .

(الثالث) : إنه صلى الله عليه (وسلم) لو لم يتعبّد بالنظر الذي هو الاجتهاد والقياس لكان لا يحصل له الثواب المستحق على ذلك ، وهذا يؤدي إلى أن يكون ثوابه على استعمال النظر^(١) أقل من ثواب سائر المكلفين الذين تعبّدوا بالاجتهاد فيما يتعلق بالنظر والاستدلال ، وهذا ظاهر الفساد^(٢) .

(الرابع) : إنه صلى الله عليه (وسلم) قد ظهر عنه سلوك طريقة القياس والاجتهاد في الأحكام الشرعية مثل قوله للخنثومية : « أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضينه » فلمّا قالت : نعم ، قال : « فدين الله أحق »^(٣) ومثل قوله لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم « أرأيت لو أحدث في فيك ماء فممجته أكان يضرك »^(٤) ونحو هذا مما روى في ذلك^(٥) .

- (١) في متن المخطوطة (الحظر) وفي الهامش كتب الناسخ (أظنه النظر) .
- (٢) الأدلة الثلاثة الأولى أدلة على جوازه عقلاً وشرعاً ، والرابع دليل على وقوعه .
- (٣) رواه البخارى في عدة مواضع انظر فتح البارى ٣٧٨/٣ ، ٦٦/٤ ، ١٠٥/٨ ، ٨/١١ . وأخرج البخارى مثله عن امرأة من جبهة وكذلك ابن خزيمة في صحيحه ٣٤٤/٤ وأحمد في المسند ٣٥٩/١١ والنسائي ١١٨/٥ باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين . وأخرجه مسلم ٩٧/٩ وورد قياس قضاء الصيام على قضاء الدين عند مسلم ٨٠٤/٢ وينظر في ذلك الابتهاج بتخریج أحاديث المنهاج ص ٢١٩ ونصب الرأية ١٥٧/٣ والتلخيص الحبير ٢٢٤/٢ وجامع الأصول ١٩٨/٤ .
- (٤) أخرجه أبو داود ٤١٨/٢ برقم ٢٣٨٥ والحاكم في المستدرک ٤٣١/١ وقال على شرط الشيخين وصححه ابن خزيمة . وقال النسائي الحديث منكر ، ولم يوافقه الغمارى في الابتهاج وأخرجه أحمد في المسند ٥٢/١ ، ١٣٤ . ومعنى الحديث في الصحيحين من حديث أم سلمة أنه كان يقبل وهو صائم . وأخره الدارمى في سننه ١٣/٢ باب الرخصة في القبلة للصائم وقال في موارد الظمان ص ٢٢٧ أخرجه ابن حبان . وعزاه الشوكاني في نيل الأوطار ٢١٠/٤ للنسائي وانظر في ترجمته الابتهاج ص ٢٣١ وأول الحديث : « هشتت يوماً فقبلت وأنا صائم » .
- (٥) ومن ذلك أخذته الفدية في أسارى بدر ، وقول العباس إلا الأذخر ، ثم قوله بعده إلا الأذخر .

واعلم أن الكلام في جواز تعبد النبي صلى الله عليه (وسلم) بالقياس والاجتهاد في الأحكام الشرعية من طريق العقل ظاهر ، ولا يمتنع أن يكون حكمه حكماً في تعلق مصلحته بالتوصل إلى كثير من الأحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا ، ولا وجه يمنع من ذلك فيه كالمفسدة وما يجرى مجراها فيجب أن يحكم بجوازه من جهة العقل .

فإن قال قائل : ما تنكرون بأن يكون في تعبدنا بذلك مفسدة ، لأنه إذا جوز عليه في بعض ما يحكم به أن لا يكون قد أخذه عن الوحي ، وإنما حكم به برأيه كان ذلك أقرب إلى أن يجوز عليه في جميع ما يحكم به إنه لم يعلمه من طريق النص ولم يأخذه عن الوحي ، وإنما أورده من قبل نفسه فيدعو بذلك إلى الارتياح بجميع أحكامه ويقضى التنبير عن القبول منه .

قيل له : لا يجب ما ذكرته إذا دل العلم المعجز على صدقه ، وأخبر بأنه قد تعبد بأن يستعمل القياس والاجتهاد في بعض الأحكام وأن نقيسه على أصول قد نزل الوحي بها ، كما أنه صلى الله عليه (وسلم) أخبر بأنه قد تعبد بأن يحكم بشهادة الشهود وإن لم يحصل له العلم بباطن ما حكم به لم يؤد ذلك إلى الارتياح^(١) بما يؤديه عن الله تعالى ويأمر به من العبادات على سبيل القطع ومن جهة الوحي * .

فإن قال : ماتنكرون من أن لا يجوز ذلك من وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه (وسلم) لو أفتى في بعض الأحكام من طريق القياس لوجب أن يخير المستفتى في قبوله ويشترط في وجوبه عليه أن يختار القبول منه كما يلزم ذلك سائر المجتهدين فيما يفتون به ، وموضوع النبوة يمنع من هذا لأنه يوجب التسليم والانقياد والتزام الأمر .

(١) ذكرها الاعتراض أيضاً أبو الحسين في المعتمد ٧١٩/٢ وجوابه وأبو الخطاب في التمهيد ٤١٣/٣ .
* بداية اللوحة : (٢٠٩) .

قيل له : لو ورد التعبد بقبول بعض الأحكام منه على هذا الشرط لجاز ذلك من جهة العقل أو لم يمنع منه مانع فكان يجري مجرى التخيير فيما ورد به النص من الكفارات الثلاث وما يجري مجراها ، على أن قولك أن موضوع النبوة يوجب التسليم لا يقدح فيما جوزنا ، ولأن النبي عليه السلام متى أخبر بأن الحكم الذي يحكم به من طريق الاجتهاد إنما يلزمهم قبوله بشرط الاختيار، وألزمهم ذلك على هذا الوجه كان إلتزامه على هذه الشريطة داخلاً تحت ما يقتضيه موضوع النبوة من الانقياد ، على أن وجوب الانقياد له صلى الله عليه (وسلم) في جميع ما أمره به من الأحكام الشرعية معلوم من طريق السمع ، ونحن إنما نتكلم فيما يجوز العقل فإن قال : لو تعبد صلى الله عليه (وسلم) بالاجتهاد في بعض الأحكام لجاز عليه الخطأ في ما يحكم به كما يجوز على سائر المجتهدين .

قيل له : إن أجبنا عن هذا بأنه لو تعبد بذلك لجاز عليه الخطأ في بعض ما يجتهد به كما يجوز على الواحد منا وإن كان خطؤه لا بد من أن يكون صغيراً ، ولا يمنع ذلك من أن يلزمنا قبول ما يحكم به ، كما أن العامي يلزمه القبول من المجتهد وإن جاز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه سقط السؤال . وإن أجبنا عنه بأنه لا يجوز عليه الخطأ فيما يجتهد فيه وإن كان يجوز مثله علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه ويؤديه عن الله تعالى سقط السؤال أيضاً^(١) .

فإن قال : لو وجب القطع على كونه مصيباً فيما يجتهد فيه لوجب القطع على

(١) جواز الخطأ على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء فيما يجتهدون فيه أرجح الأقوال فيه أنه جائز ولكنه لا يقر على الخطأ ، بل ينزل الوحي بتصويبه ، كما حدث في قصة أسارى بدر وقصة ابن أم مكتوم . وذهب الرازي في المحصول ٢٢/٣/٢ أن الحق لا يجوز على النبي صلى الله عليه وسلم الخطأ ، وتابعه على ذلك جمع من الشافعية منهم ابن السبكي في جمع الجوامع والإبهاج . وينظر في ذلك شرح اللمع ١٠٩٥/٢ ، والشيرازي من القائلين بالجواز وشرح الكوكب المنير ٤٧٦/٤ وجمع الجوامع ٣٨٦/٢ والتبصرة ص ٥٢٤ واللمع ص ٧٦ والمنتهى لابن الحاجب ص ٢١٧ .

علة الحكم ، وهذا يخرجُه عن كونه مجتهداً .

قيل له : لا يجب ذلك ، لأن أحدنا قد يعلم من نفسه كونه مضيئاً في سلوك طريقة الاجتهاد واستيفاء شروطه ، ولا يجب أن يكون قاطعاً على العلة^(١) .
فأما الكلام في أنه صلى الله عليه لم يكن متعبداً بالقياس والاجتهاد في الشرعيات فقد ذكر شيوخنا فيه أدلة :

(الأول) : ما اعتمده شيخنا أبو علي وأبو هاشم ، وهو أنه قد علم من حال النبي صلى الله عليه (وسلم) وحال الصحابة معه أنه كان يُراجع فيما يأمر به ويحكم فيه لامن طريق الوحي ، وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه ويشار عليه بخلافه ، وكان ذلك مسوغاً لهم من جهته ، وربما كان يرجع إلى رأيهم فيه ويعدل عما أمر به فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب وما يجري مجراها ، كما قد روى أنه صلى الله عليه (وسلم) نزل في بعض غزواته منزلاً ، فقيل له : يا رسول الله إن كان هذا عن وحي من الله فالسمع والطاعة ، وإن كان هذا عن رأيك فليس هذا بمنزل مكيدة . فقال : « بل هو عن رأيي » ورحل عن ذلك المنزل^(٢) .

وإذا ثبت هذا فلو كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لاعتن الوحي لجاز ذلك . كما يسوغ فيما ذكرنا مما كان يجتهد فيه من تدبير الحروب وما يجري مجراه وفي علمنا بامتناعه وكونه محظوراً دليل على أنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الأحكام الشرعية .

فإن قال قائل : لم قلت إنه لو كان متعبداً بالاجتهاد في الشرعيات لكان سبيله فيما يحكم به منها سبيل ما يأمر به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه المعتمد ٧٢١/٢ .

(٢) صاحب المشورة هو الصحابي الجليل الحباب بن المنذر وكان ذلك في غزوة بدر . ينظر في ذلك سيرة ابن هشام ٤١١/٢ بتحقيق السقا وأخرج القصة الحاكم في المستدرک ٤٢٧/٣ . وقال عنها الذهبي حديث منكر . وذكرها ابن كثير في البداية والنهاية ١٦٧/٣ ومعظم كتب السيرة .

وتدبير الحروب .

قيل له : لأننا قد علمنا أنهم إنما جوزوا ذلك فيما أمر به فيما يتعلق بمصالح الدنيا ، لأنه لم يكن عن وحى * وإنما كان عن اجتهاده ، فإذا كانت العلة في جواز المراجعة هذه وجب أن تجوز مراجعته في كل ما يحصل فيه هذه العلة .

فإن قال : لم قلم أن العلة في ذلك ما ذكرتموه ؟ .

قيل له : لأننا قد علمنا أنهم إنما اعتبروا الفصل بين ما لا يجوز مراجعته فيه وبين ما يجوز أن يراجع مستند الحكم ، فلم يجوزوا ذلك متى استند إلى الوحي وجوزوه متى استند إلى الاجتهاد .

فإن قال : لم يجب إذا اعتبروا الاجتهاد فيما جوزوا مراجعته فيه مما طريقه مصالح الدنيا أن يكون هذا سبيل كل مجتهد فيه ، ولم لا يجوز أن يكونوا قد اعتبروا هذا المعنى في مصالح الدنيا دون الأحكام الشرعية .

قيل له : قد علمنا أنهم لم يراعوا في هذا الباب حال المحكوم فيه ، وإنما راعوا ما يستند إليه الحكم . ألا ترى أنه لو أمرهم فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب بفعل من جهة الوحي لم يستجيزوا المراجعة ولا كان ذلك مسوغاً لهم ، ولهذا كانوا يشترطون فيما يراجعونه ويشيرون عليه بخلاف ما أمر به أن لا يكون ذلك عن وحى^(١) . وهذا يبين أنهم اعتبروا في جواز المراجعة أن يكون الحكم مستنداً إلى الاجتهاد دون الوحي لا كونه شرعياً أو غير شرعي .

* بداية اللوحة : (٢١٠) .

(١) ما أجاب به المصنف عن الاعتراض ليس بمرضى ، لأن أمور الدنيا وتدبير الحروب قد ثبت فيها قوله صلى الله عليه وسلم أنهم أعلم بأمر دنياهم ثم وقعت حوادث كثيرة رجع فيها الرسول صلى الله عليه وسلم لرأى الصحابة ، ومنها ترك المنزل الذي نزله في غزوة بدر ، والرجوع لقول سلمان الفارسي في الخندق . وخروجه من المدينة يوم أخذ . أما ما يتعلق بالشرع فلا يلحق بذلك لوجود الفارق . وأما ما ثبت في أمور الدنيا بالوحي فلا تجوز المراجعة فيه أيضاً وينبغي فيه الاتباع .

فإن قال : فلم لا يجوز أن يكون تعلق الحكم بالاجتهاد دون الوحي علة في جواز المراجعة فيه بشرط أن يكون من مصالح الدنيا وأن لا يكون شرعياً ؟ .

قيل له : قد ثبت بما بيناه أن المعتبر في هذا الباب إنما كان مستند الحكم لا صفته في نفسه ، لأنهم جوزوا المراجعة فيه إذا استند إلى الاجتهاد ولم يجوزوها إذا استند إلى الوحي وإن لم يكن شرعياً وإنما كان من مصالح الدنيا ، فإذا ثبت تعلق الاعتبار بهذا الوصف فضم شرط إليه لا دليل عليه واعتباره معه لا يصح^(١) .

دليل آخر :

وقد استدل شيخنا أبو هاشم على ذلك بأنه صلى الله عليه (وسلم) لو كان في أحكامه ما حكم به من طريق الاجتهاد لكان لا يجب أن يجعل جميع أحكامه أصولاً يقاس عليها ولا يسوغ مخالفتها ، كما لا يجب ذلك في سائر الاجتهاديات ، وفي علمنا بكونها أصولاً دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : فلم لا يجوز أن يكون فيها ما يثبت بالاجتهاد وأن يكون من جملة الأصول التي لا يجوز مخالفتها فيها ، وما المانع من أن يلزم إتباعه فيه وإن كان قد قال به من طريق الاجتهاد ، كما أن ما أجمعت الأمة عليه لا يجوز مخالفته عندكم وإن كان مقولاً من طريق الاجتهاد .

قيل له : لو لزمنا اتباعه فيما حكم به من طريق الاجتهاد وأن يجعله أصلاً وفارق حكمه في ذلك حكمننا لكان ذلك لاختصاصه بكون نبياً ، إذ لا وجه يقتضى الفصل بينه وبين سائر المجتهدين في هذا الباب سواه . وقد علمت أن كونه

(١) بل يوجد عليه دليل وهو ماتقدم ذكره من حديث الخثعمية وحديث القبلة للصائم ، وحديث « وفي بضع أحدكم صدقة » وما ثبت في اجتهاد دواد وسليمان . وبهذا ما ينبغي المصير إليه أن ما كان عن وحي لا تجوز فيه المراجعة مطلقاً سواء كان في أمور الدنيا أم أمور الشرع ، وما كان عن اجتهاد في أمور الدنيا تجوز فيه المراجعة دون ما يتعلق بالشرع .

نبياً لا يوجب الفصل في ذلك ، ألا ترى أن سائر ما حكم به من طريق الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا كان حكمه فيه كحكم سائر المجتهدين^(١) . وأيضاً فإن العلة التي تمنع من أن يكون ما يحكم به سائر المجتهدين أصلاً لا يسوغ خلافه هي أنه مستند إلى الظن دون العلم ، وإذا كانت هذه العلة حاصلة في اجتهاده وجب أن يكون سبيله سبيل سائر الاجتهاد ، فأما ما أجمعت الأمة عليه فإنما لم تجز مخالفته لأنه بمحصل الإجماع عليه قد خرج عن باب الاجتهاد وعن طريقة الظن وصار معلوماً .

فإن قال : قولكم إنه قد خرج عن باب الاجتهاد ليس يفيد أكثر من أن ذلك المجتهد فيه بمضامة الاجماع إياه قد خرج من أن تجوز مخالفته ، فلم لا يجوز أن يكون ما اجتهد فيه النبي عليه السلام يخرج عن جملة مايجوز * الخلاف فيه لمضامة أمر آخر إياه ، وهو تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه (وسلم) .

قيل له : الجواب عن هذا من وجهين أحدهما : أن تعلق الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه (وسلم) إذا لم يوجب هذا الوجه فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب لم يوجب أيضاً ذلك فيما يتعلق بالشرعيات^(٢) . والثاني : إن الفصل بين الموضوعين ظاهر ، لأن المجتهد فيه إذا ضامه الاجماع فقد اقترن به دليل مقطوع عليه يؤمن معه كون الحكم خطأ ويوجب كونه معلوماً ويخرجه عن باب الظن ، ولم يثبت أن الاجتهاد إذا تعلق بالنبي صلى الله عليه (وسلم) صار دليلاً يقطع به على الحكم ويمنع من كونه مظنوناً ، لأن ذلك يخرج عن كونه مجتهداً فيه ، ولم يثبت أيضاً أن^(٣) الخطأ لايجوز عليه فيما طريقه الاجتهاد . فإن وجب كونه صغيراً كما قد

(١) قياس اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم على اجتهاد غيره فيما يتعلق بالشرع قياس فاسد لوجود الفارق حيث أنه صلى الله عليه وسلم نظره أدق واحتمال الخطأ عليه أبعد ، إن لم نقل بقول من يقول أنه لايجوز عليه الخطأ . ثم على فرض أنه يجوز عليه الخطأ فإنه لايقر على ذلك فيما يتعلق بالتشريع ، وبهذا فارق سائر المجتهدين . * بداية اللوحة : (٢١١) .

(٢) قياس الأمور الشرعية على أمور الدنيا وتدبير الحروب قياس مع الفارق حيث أنه صلى الله عليه وسلم متميز عن غيره في الأمور الشرعية . وأما في الأمور الدنيوية هو وغيره سواء ، لأن الإصابة فيها راجعة للخبرة والعلم بأمر الدنيا .

(٣) في المخطوطة (لأن) .

ثبت^(١) ، فما أجمعت الأمة عليه لا يجوز أن يكون خطأ كبيراً ولا صغيراً .

دليل آخر :

وقد استدل على ذلك بأنه صلى الله عليه (وسلم) لو كان متعبداً بالاجتهاد لوجب أن ينقل ذلك إلينا على وجه يقع العلم به كما نقل اجتهاد الصحابة . وقد اعترض هذا بأنه لا يجب إذا تعبد بأن يحكم في بعض الأشياء من طريق الاجتهاد أن يظهر اجتهاده للناس وأن يعرفهم أنه^(٢) قد تعبد بذلك ، إذ لا يمتنع أن يكون صلاح سائر المكلفين في أن لا يعرفوا ذلك ، وإذا جاز أن يذكر لهم الحكم الذى ثبت من طريق الوحي والنص ، فإن لم يبين لهم نفس ذلك الوحي والنص جاز أيضاً أن يذكر لهم الحكم ولا يذكر الاجتهاد ، لأن الفصل بين الموضوعين يمكن أن يقال بأنه صلى الله عليه (وسلم) وإن لم يبين نفس النص الذى يدل عليه فقد علموا في الجملة أنه يحكم من طريق النص والوحي وليس هكذا إذا اجتهد في الحكم ، لأن هذا المعترض يجوز أن لا يعلم أنه محكوم به من طريق الاجتهاد . وهذا يؤدي إلى أن يجوزوا في الاجتهاد فيه أن يكون منصوصاً ويجوزوا أن يكون مجتهداً فيه ، ومتى جوزوا كلا الأمرين وأن يكون صلى الله عليه (وسلم) قد كتم عنهم ما اجتهد فيه وأجراه في هذا الباب مجرى^(٣) ما حكم به من طريق الوحي من حيث لم يبين كونه مجتهداً فيه يتضمن ذلك ضرباً من التنفير . ولنا نظر في صحة هذا الدليل^(٤) .

(١) ظاهر كلامه أنه يميز على الانبياء الصغائر دون الكبار . وقد تقدم الكلام على ما

يجوز على الأنبياء وما لا يجوز من الخطأ في الحاشية قبل خمس صفحات .

(٢) في متن المخطوطة (إذ) وفي الهامش كتب أظنه (إن) .

(٣) (مجرى) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها ..

(٤) هذا الدليل ذكره أبو الحسين في المعتمد ٧٦٤/٢ وأجاب عنه بما أجاب عنه هنا .

دليل آخر :

ومن الأدلة القوية المعتمدة على ذلك عندى^(١) وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه قول الله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾^(٢) ووجه الاستدلال من الآية إنا قد علمنا أن المراد بقوله : ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ هو النطق الذى يتضمن مخاطبة المكلفين فيما يتعلق بالمصالح وما يقتضيه من الأمر والنهى ، إذ لا يراد به^(٣) ما يتعلق بالمباحات والصغائر لأنه ظن^(٤) فى ذلك ، فصار كأنه تعالى قال : ما نخاطبهم به من المصالح من الأمر والنهى المتعلقين بها هو عن وحي وذلك يوجب القطع على أن جميع ما حكم به من الشرعيات إنما حكم به من طريق الوحي دون الاجتهاد .

فإن قال قائل : لم قلت أن قوله تعالى : ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ إنما أراد به ما يتعلق بالمصالح دون غيرها .

قيل له : أول ما فى هذا أن ما سألت عنه لا يقدح فيما قصدناه ، لأنه لو حمل على جميع ما ينطق به لكان ما ذكرناه داخلاً فيه ، فأما ما حملنا عليه الآية ، فالذى يبين صحته أن ما ضم إلى الآية زيادة فى البيان وهو قوله : ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ قد نبه على أن المنطوق به الذى نزهه عن الهوى فى إيراده هو ما للوحي مدخل فيه . والوحي إنما يدخل فى قبيل ما ذكرناه دون المباحات والصغائر * .

(١) مما يدل على أن هذا الكتاب ليس نفس « العمد » بل شرحه لأن أبا الحسين فى المعتمد ٧٦٣/٢ نقل عن قاضى القضاة أنه صرف الاستدلال بهذه الآية إلى ما ينطق به دون ما يظهر منه فعلاً . والمصنف هنا يقول « أنه من الأدلة القوية عندى وإن كان شيوخنا لم يعتمدوه » . وهذا أليق بكلام أبى الحسين فى المعتمد .

(٢) [النجم : ٣ ، ٤] .

(٣) لا يراد به قدرتها لأن مكانها مطموس .

(٤) فى متن المخطوطة (ظن) وكتب فى الهامش (أظنه يدخل) .

* نهاية اللوحة (٢١١) ويوجد صفحة فى آخر المخطوطة يتعذر قرائتها إلا بعض كلمات . وبمقابلة المسألة بما فى المعتمد لأبى الحسين البصرى تبين أن أبا الحسين =

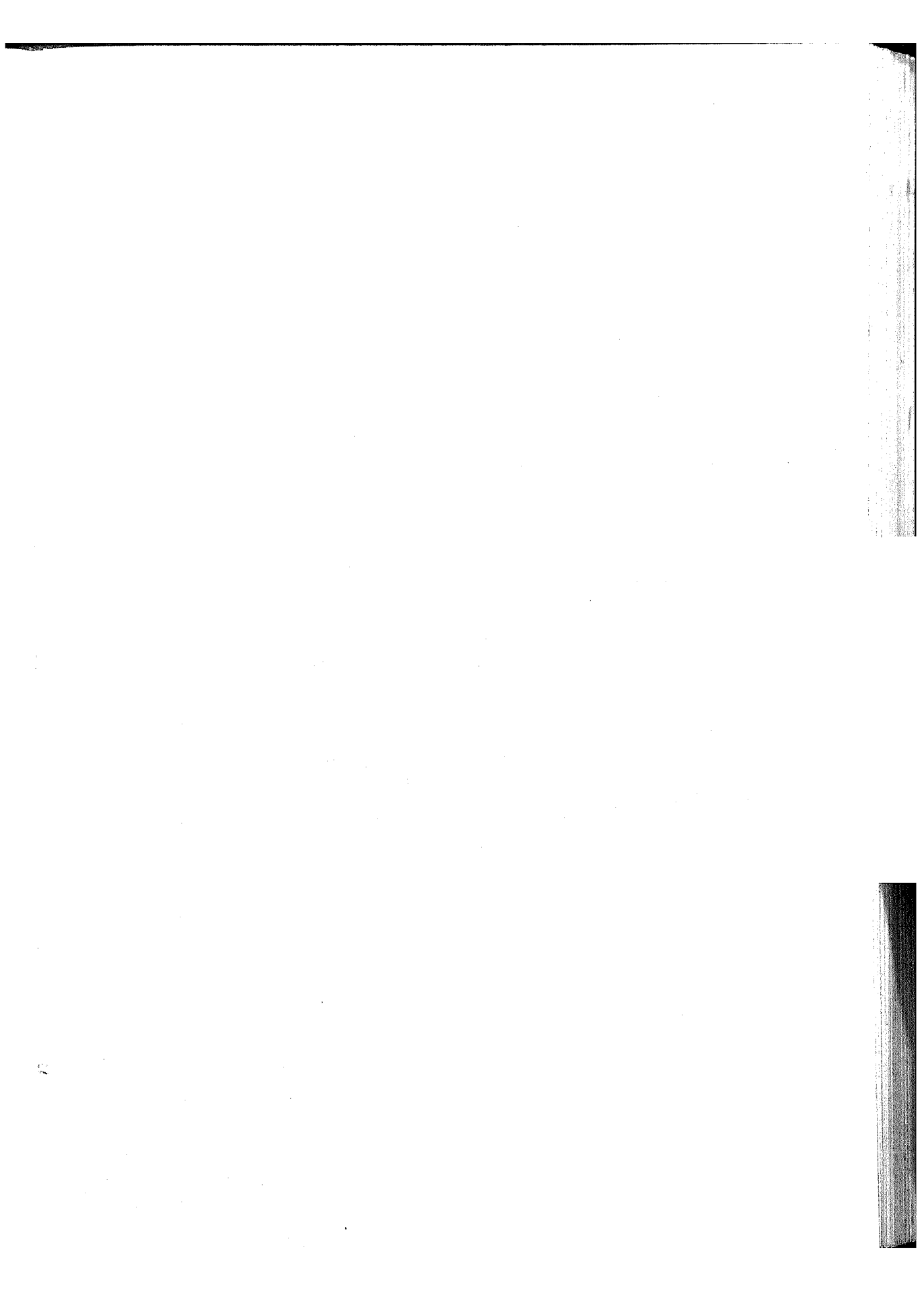
= ذكر دليلاً آخر للقائلين بالمنع وذكر جوابه وهو : « إنه لو تعبد بالاجتهاد لما توقف على الوحي . والجواب : إنه ليس معنى أنه توقف في كل الأحكام على الوحي ، فإذا ثبت ذلك ، فكل ما تعبدنا فيه بالاجتهاد والقياس الشرعي فيجوز أن يكون النبي عليه السلام تعبد به ، ويجوز أن يكون قد نُصِبَ له دليل يخصه » .

ومن عادة المصنف هنا أن يؤخر الإجابة عن أدلة القول المرجوح عنده إلى آخر المسألة . وهي كما أجاب به أبو الحسين البصرى عن أدلة من قال بالوقوع كما يلي :

الجواب عن الوجه الثاني منها : إن العقل يوجب عندنا إذا لم يكن في الحادثة نص ، وإذا لم يدل الشرع على أن القياس مفسدة ، فما يؤمننا أن يكون استعمال القياس للنبي عليه السلام مفسده ؟ وأن مصلحته أن يعمل على النص ، فدلّه الله عزوجل على ذلك ونص له على الأحكام .

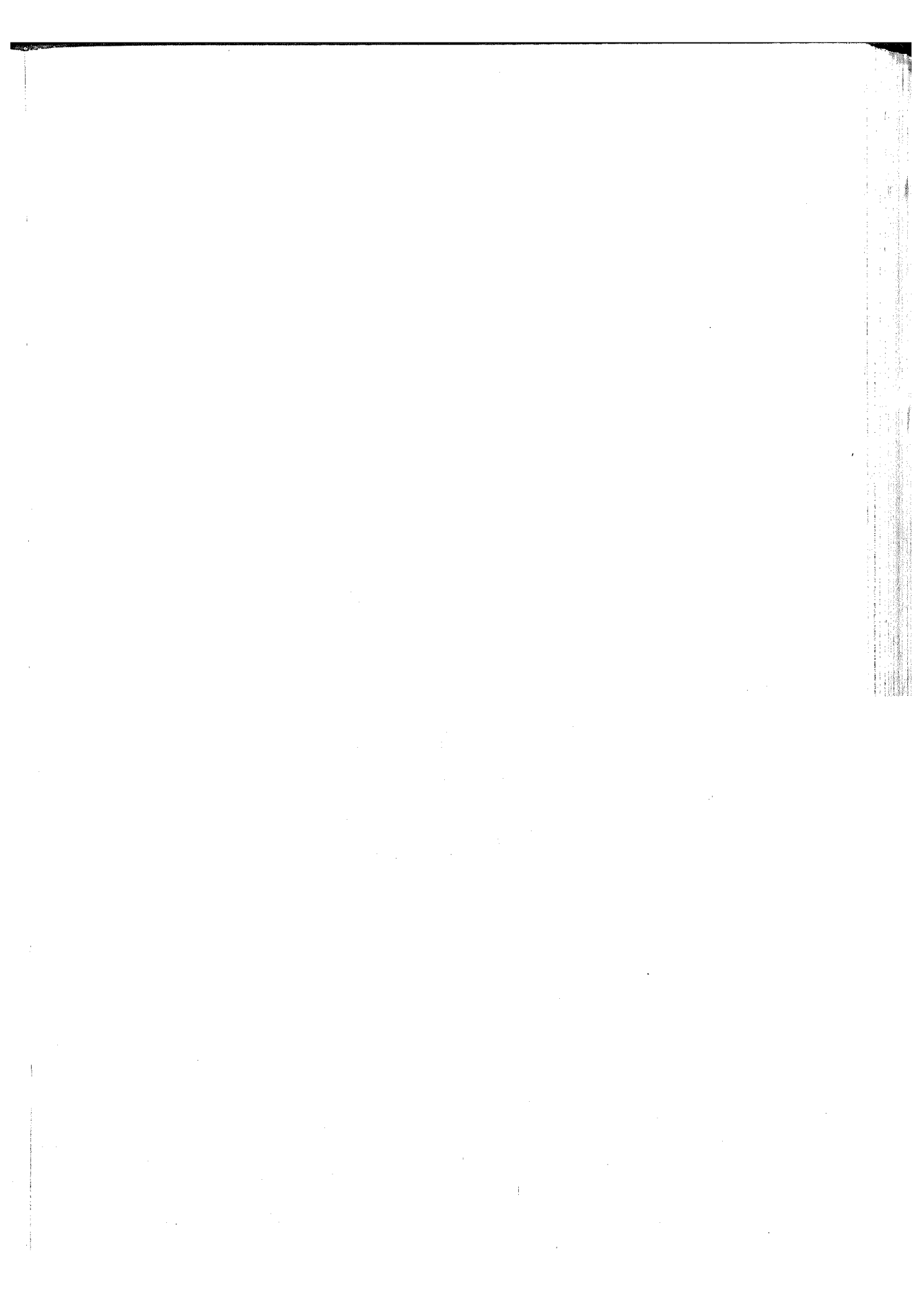
والجواب عن الوجه الثالث : إنه ليس يثبت أن ثواب المجتهد في الأمارات أكثر من ثواب المستدل بالأدلة ، لأن المشقة موجودة فيهما ولا يعلم التفاضل بينهما فيما يقتضى مزيد الثواب ، على أن الواجب أن يكون ثواب النبي عليه السلام أكثر ، وليس في كل فعل فعلناه يجب أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم (مثله ليستحق مثل ثوابنا ، على أن هذا يقتضى أن يكون متعبداً بالاجتهاد في جميع ما تعبدنا بالاجتهاد فيه . ولم يستدل أبو الحسين بالوجه الأول ولا الرابع ولذا لم يجب عنهما .

وهذا القدر من التحقيق والتعليق نكتفى حامدين لله سبحانه وتعالى توفيقه وإمدادنا بالمثابرة والصبر حتى تم لنا المراد . وصلى الله وسلم وبارك على نبيّنا ورسولنا وقرّة عيوننا وشفيعنا يوم العرض على رب العباد محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن ولاة وسلك طريقه واهتدى بهداه . سائلين المولى عز وجل جزيل الثواب . راجين ممن يعثر على شيء من أجزاء الكتاب الأولى أن يدلنا عليها وله جزيل الشكر .

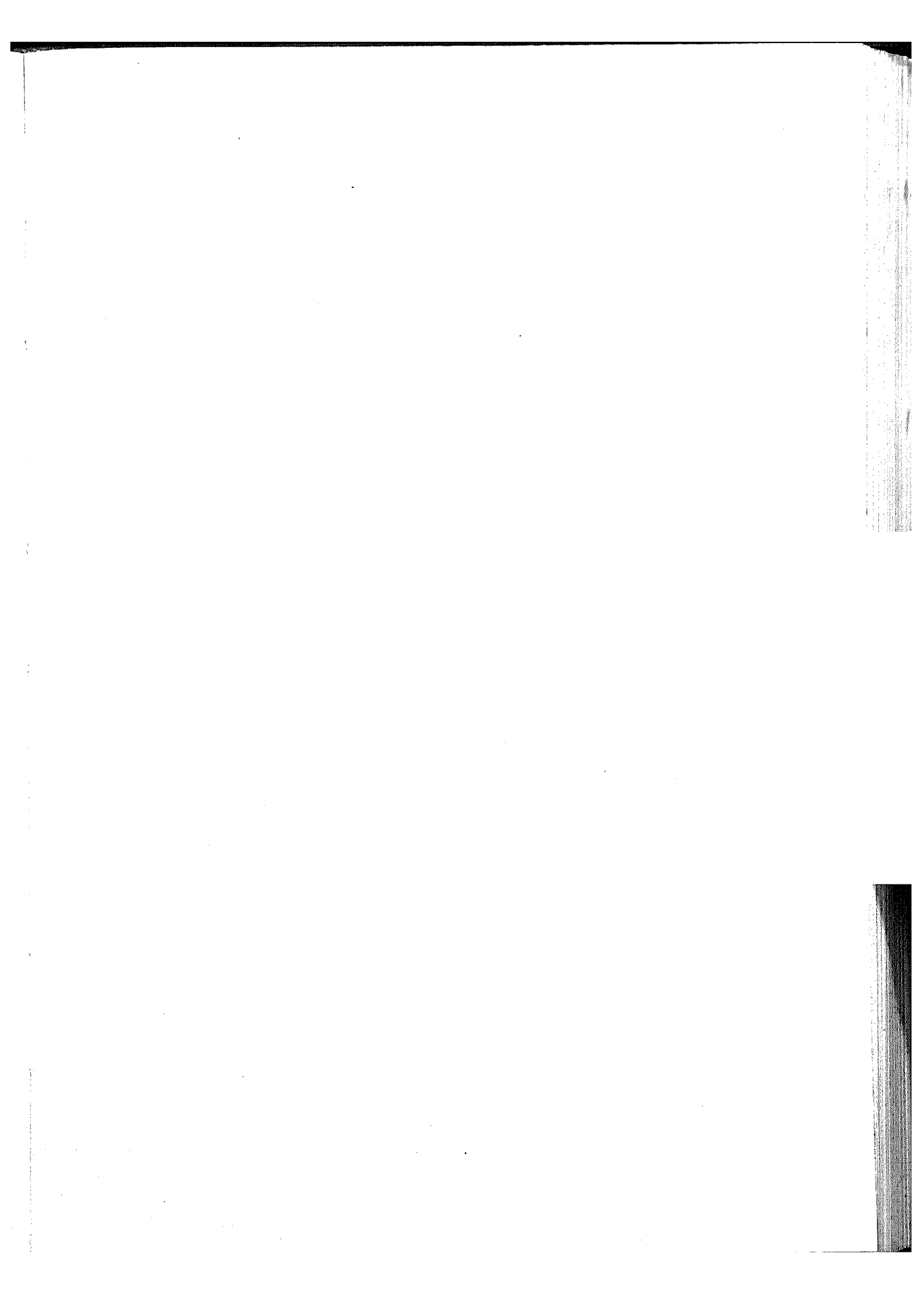


﴿ فهرس الكتاب ﴾

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الأحاديث النبوية
- ٣ - فهرس آثار الصحابة والتابعين
- ٤ - فهرس الكتب الواردة في النص
- ٥ - فهرس الأعلام الواردة في النص
- ٦ - فهرس الفرق والطوائف
- ٧ - فهرس مراجع التحقيق والدراسة
- ٨ - فهرس موضوعات الكتاب



أولاً : فهرس الآيات القرآنية



سورة البقرة

١٢٧ ، ١١٨	٣١	﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾
		﴿ وَإِذْ نَحِينَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ
٧٧/١	٤٩	العذاب ﴾
		﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ
٧٧/١	٥٥	جَهْرَةً ﴾
٧٨/١	١٤٢	﴿ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾
٨٠ ، ٧٣/١		﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَىٰ
١٢٨ ، ١٠٧	١٤٣	الناس ﴾
٣٥١ ، ٣١٨/١	١٦٩	﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾
٢٢١/٢	١٨٥	﴿ شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾
		﴿ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا ... حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكُمْ الْخَيْطُ
٢٢٤/٢	١٨٧	الْأَبْيَضُ ﴾
١٩٢ ، ١٨٦/١	١٩٧	﴿ الْحِجَابِ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ ﴾
٢٢٦/٢	٢٨٢	﴿ وَيَمْلَأُ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾

سورة آل عمران

٨٤/١	١٨	﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ ﴾
------	----	---

رقمها مكان ورودها

الآية

٣٣ ، ٢٠/٢	٩٣	﴿ كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل ﴾
٢٢٣/٢	٩٧	﴿ والله على الناس حج البيت ﴾
٢٥٤ ، ١٠٧/١	١٠٣	﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾
١٠٥ ، ٧٣/١	١٤٠	﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾
٢٦٣ ، ١٢٨		

سورة النساء

		﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾
٢١٥/٢	٣	
٢١٣/٢	٤٩	﴿ ولا يظلمون فتيلاً ﴾
٢٦٣ ، ١٠٨/١		﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾
٣٥١ ، ٣١٨	٥٩	
٣٥٣ ، ٣١٨/١		﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ﴾
٢٧٢ ، ٢٥٤ ، ٦٦/٢	٨٢	
٢٠/٢	١٠٥	﴿ لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾
١١٣ ، ٦١/١	١١٥	﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ﴾

سورة المائدة

٣١٨ ، ٦٢٨/١	٣	﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾
٣٥٣		

رقمها مكان ورودها

الآية

٢١٨/٢	٣٨	﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾
٣٥٢ ، ٣١٨/١	٤٩	﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾
٢٢٢/٢	٩٥	﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾
٢٢٢/٢	٩٦	﴿ وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾

سورة الأنعام

٣٨ ، ٣١٨/١ ، ٣٥٢ ، ١٢٧	٣٨	﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾
------------------------	----	-------------------------------

سورة الأعراف

٢١٧/٢	٤	﴿ وكم من قرية أهلكناها ﴾
١١٠/١	١٨١	﴿ ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ﴾

سورة التوبة

١٥٢/٢	٥	﴿ فاقتلوا المشركين ﴾
١٩١/٢	١٠٣	﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّهم بها ﴾
٢١٣/٢	١١٥	﴿ إن الله بكل شيء عليم ﴾

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة يونس

﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ﴾ ٤٤ ٢١٣/٢

سورة هود

﴿ ويقول الأشهداء هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ﴾ ١٨ ٧٩/١

﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ ٩٧ ١٢١/٢

﴿ ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ﴾ ١١٩ ١١١/١

سورة يوسف

﴿ واسأل القرية ﴾ ٨٢ ٢١٧/٢

سورة النحل

﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ ٨٩ ٣٥٢ ، ٣١٨/١

سورة الإسراء

﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ ٢٣ ٢١٣/٢

رقمها مكان ورودها

الآية

﴿ ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ﴾ ٣٣ ٢١٣/٢

سورة الأنبياء

﴿ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ ٢ ٢٢١/٢
﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ﴾ ٥٠ ٢٢١/٢
﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان في الحزب ﴾ ٧٨ ٢٥٤/٢
﴿ ففهمناها سليمان ﴾ ٧٩ ٢٥٤/٢

سورة الحج

﴿ يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم ﴾ ٧٧ ٧٩/١
﴿ هو سماكم المسلمين من قبل ﴾ ٧٨ ٧٦/١

سورة الفرقان

﴿ ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ﴾ ٤٥ ٣٤٤/١

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة الشعراء

١٠٣/١	٢٠	﴿ فعلتها إذا وأنا من الضالين ﴾
٢١٧/٢	٦٣	﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾

سورة العنكبوت

٧٤/١	٨	﴿ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً ﴾
٩٧/٢	٤٥	﴿ إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾

سورة لقمان

٢٢٠/٢	١٤	﴿ وفصاله في عامين ﴾
٢١٣/٢	١٥	﴿ وصاحبهما في الدنيا معروفاً ﴾
٧٤/١	١٥	﴿ واتبع سبيل من أناب إلى ﴾

سورة الزمر

٧٩/١	٦٩	﴿ وجيء بالنبين والشهداء ﴾
------	----	---------------------------

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة غافر

﴿ ويوم يقوم الأشهاد ﴾ ٥١ ٧٩/١

سورة الشورى

﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾ ١٠ ٣٥١ ، ٣١٨/١
﴿ أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ ١٣ ٢٧١ ، ٢٥٤/٢
﴿ ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ﴾ ٢٧ ١٠/٢

سورة الأحقاف

﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ ١٥ ٢٢٠/٢

سورة الفتح

﴿ لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ ١٨ ٢٦٣/١

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة الحجرات

- ﴿ لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ﴾ ١ ٣٥١ ، ٣١٨/١
﴿ فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي
تبغى ﴾ ٩ ٢٥٤/٢

سورة النجم

- ﴿ وما ينطق عن الهوى ﴾ ٣ ٣٥٨/٢ ، ١٤٤/١

سورة الحديد

- ﴿ والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون
والشهداء ﴾ ١٩ ٧٩/١

سورة الحشر

- ﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾ ٢ ٣٤٩/٢ ، ٣٤٠/١

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة الطلاق

٢٢٦/٢	٢	﴿ وأشهدوا ذوى عدل منكم ﴾
٢٢٤/٢	٦	﴿ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾

سورة القلم

٧٥/١	٢٨	﴿ قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون ﴾
------	----	--

سورة المعارج

٣٤٥/١	٧٤٦	﴿ إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً ﴾
-------	-----	------------------------------------

سورة المزمل

٢٢٢/٢	٢٠	﴿ وأقيموا الصلاة ﴾
-------	----	--------------------

سورة الضحى

١٠٣/١	٧	﴿ ووجدك ضالاً فهدى ﴾
-------	---	----------------------

رقمها مكان ورودها

الآية

سورة القدر

٢٢١/٢

١

﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾

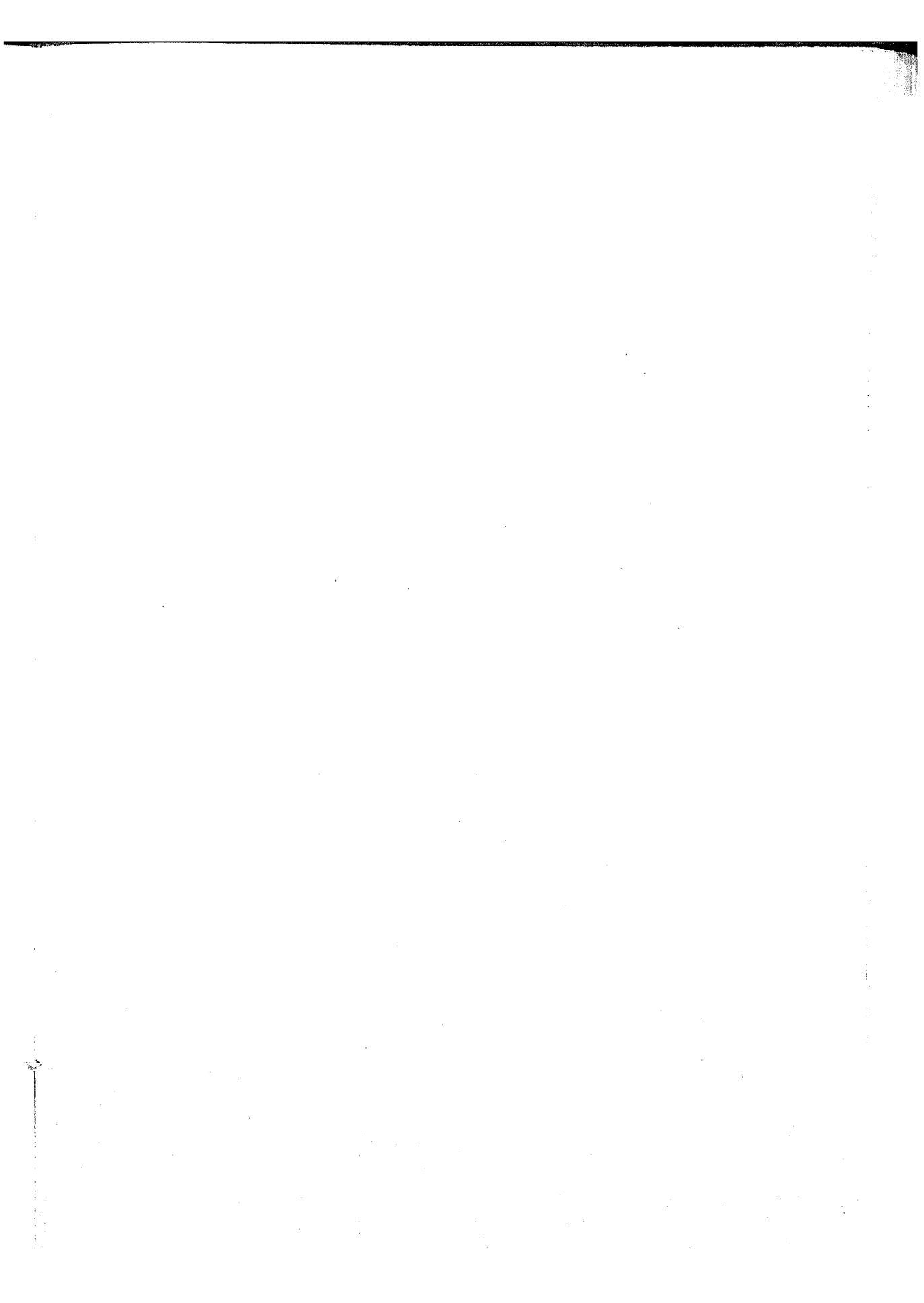
سورة الفيل

٣٤٤/١

١

﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾

فهرس الأحاديث

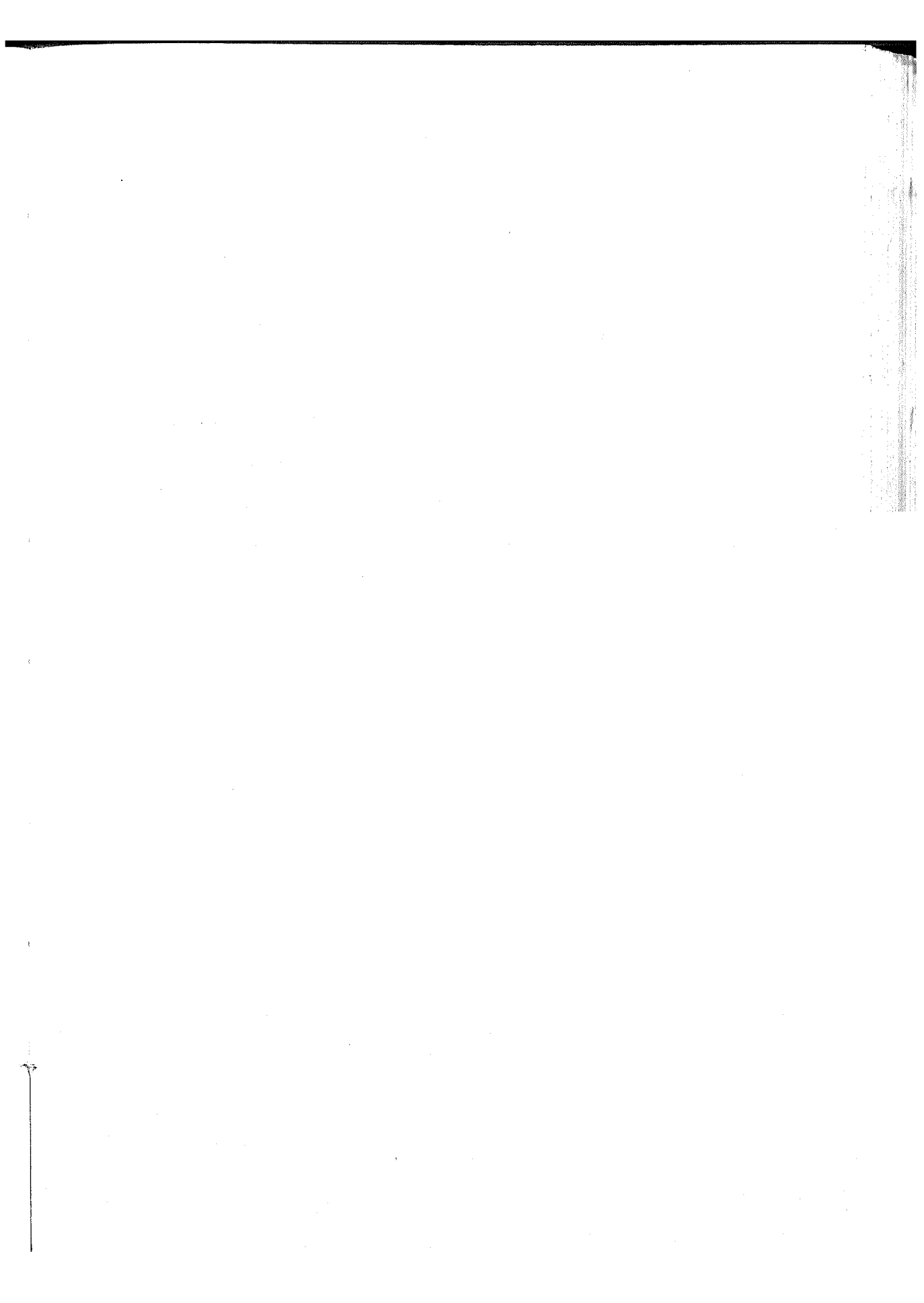


باب الإجماع

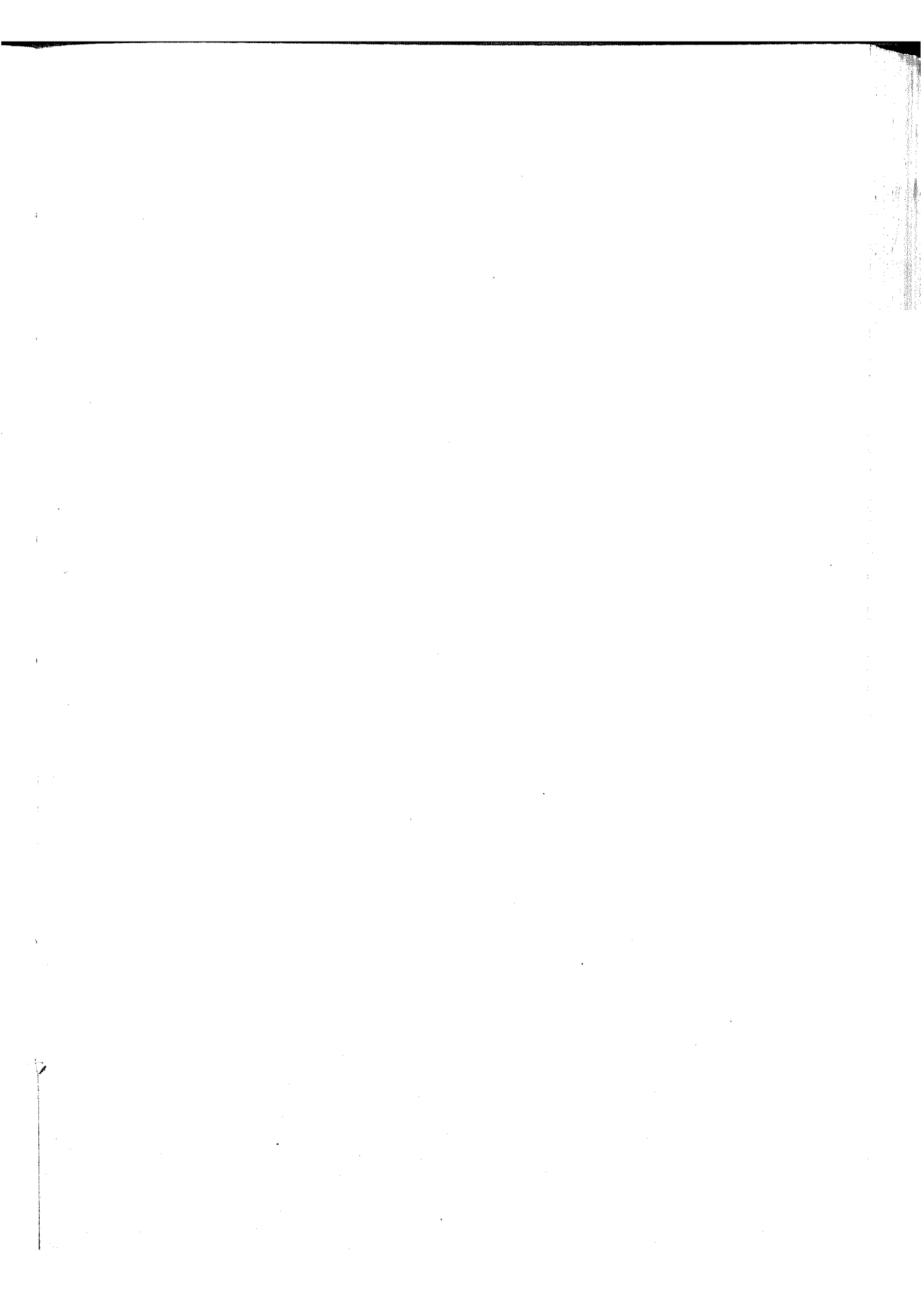
- لا تجتمع أمتي على خطأ ١٤٤، ١٠٣، ٨٥/١
- لا تجتمع أمتي على ضلالة ١٠٣، ٩٩، ٨٥/١
- لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله . ١١٠، ١٠٣، ٨٦/١
- من سره بجموحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد ٨٦/١
- ثلاث لا يغفل عليهن قلب المؤمن : إخلاص العمل لله ... ٨٧/١
- يد الله عز وجل على الجماعة ٨٧/١
- من خرج من الطاعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام . ٨٧/١
- خير أئمة موسى في الاستئذان ثلاثاً ٩٤/١
- خير المضمضة والاستنشاق ٩٩/١
- أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة فإنها جبل الله الذي أمر به ... ١٠٤/١
- خير أئمة بكر في حروب الردة ١٥٢، ١١٢/١
- ألا هل بلغت ٢٠٩، ١٢٨/١
- أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ٢٦٩، ٢٦٣، ١٢٩/١
- عليكم بالسواد الأعظم ١٩٢، ١٨٥/١

١٨٦/١	لا ربا إلا في النسيئة
٢٠٥/١	المدينة طيبة وأنها تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد
٢٠٥/١	إن الإسلام يأرز إلى المدينة
٢٠٦/١	المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون
٢٦٣/١	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى
باب القياس والاجتهاد	
١٣٠/٢، ٣٧٧، ٣٦٣/١	خبر معاذ بن جبل في الاجتهاد
٢٣/٢	إلا الأذخر
	ألعامنا هذا ذلك يارسول الله أو لكل عام ؟ قال : لا .
٢٤/٢	ولو قلت نعم لوجبت
٢٤/٢	عفوت عنكم عن صدقة الخيل والرقيق
٢٥ ، ٢٤/٢	لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل طهور
٨٦/٢	كَيْلاً بكيال وزناً بوزن
١١٠/٢	خبر الوضوء بنبيد التمر
١١١/٢	خبر وجوب الوضوء من القهقهة في الصلاة
٢١٨ ، ١١١/٢	إنها من الطوافين عليكم والطوافات
٢٢٢ ، ١١١/٢	فإن الله أطعمك وسقاك
١١٢/٢	لا تخمروا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً
١٩٥/٢	مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن
٢١٧/٢	لا يقضى القاضى وهو غضبان
٢٢٢/٢	حديث تنزيل الخالة منزلة الأم

الأعمال بالنيات	٢٢٥/٢
حديث أبي هريرة في ولوغ الكلب	٢٢٧/٢
إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر	٢٣٧/٢ ، ٢٥٤ ،
واحد	٢٧٦ ، ٢٨٠
احكم فإنك أن أصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت	
فلك حسنة واحدة	٢٥٥/٢ ، ٢٧٤ ، ٣٤٠
أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته	٣٥٠/٢
أرأيت لو أحدث في فيك ماء فمجمجته أكان يضرك ؟	٣٥٠/٢
نزوله عليه السلام في المكان الأول يوم بدر برأيه	٣٥٤/٢



فهرس الآثار



باب الإجماع

- خطبة عمر رضى الله عنه فى الجابية « ألا من سرته بـمـجـحة
الجنة فليـلـزم الجماعة فإن الشيطان مع الفذ ... ٨٦/١
- كان على رضى الله عنه يـحـلـف من كان يسمع منه الخبر
عن رسول الله ٩٨/١
- قول ابن مسعود : « ليس يسرك أن تسكن الجنة ؟ قال :
نعم . فقال : فالزم جماعة الناس » ١٠٤/١
- قول أبى مسعود الأنصارى « اتقوا الله وحده وعليكم
بالجماعة » ١٠٥/١
- تسوية أبى بكر فى العطاء ومخالفة عمر له
٣٣٠ ، ١٦٢ ، ١٥٦/١
- قول على رضى الله عنه : « كان رأى ورأى عمر فى
أمهات الأولاد ألا يعين ، ثم رأيت بيعهن ٢٥٥ ، ١٥٧/١
- قول ابن عباس بالمتعة ١٨٦/١
- قول ابن عباس بأن لا ربا إلا فى النسيئة ١٨٦/١
- أكل أبى طلحة البرد فى نهار رمضان ١٩٤ ، ١٨٧/١
- عدم نقض الوضوء من النوم ١٩٤ ، ١٨٧/١
- قول ابن عباس « الفرائض لا تعول » ٢٥٨/٢ ، ١٩٢/١
- انكار عائشة على أبى سلمة الخوض مع الصحابة ١٩٧/١
- انفراد عثمان بمسألة فى الفرائض ١٩٣/١
- قول ابن عباس « هبته وكان رجلا مهيبا » ٢٥٠/١

باب القياس والاجتهاد

- عن علي رضي الله عنه « من أحب أن يقتحم جرائم
جهنم فليقل في الجدل برأيه »
٣٥٥ ، ٣١٩/١
- عن علي : « لو كان الدين بالقياس لكان باطن الحق أولى
بالمسح من ظاهره »
٣٥٥ ، ٣١٩/١
- عن أبي بكر رضي الله عنه : « أي سماء تظلني وأي أرض
تقلني إذا قلت في كتاب الله برأبي »
٣٥٥ ، ٣١٩/١
- عن عمر رضي الله عنه : « أجرؤكم على القول في الجدل
أجرؤكم على النار »
٣١٩/١
- عن عمر رضي الله عنه : « احذروا أصحاب الرأي فإنهم
أعيتهم السنن أن يرووها فأخذوا بالرأي »
٣٥٥ ، ٣٢٠/١
- عن ابن مسعود « يذهب قراؤكم وصلحاؤكم فتتبعون
رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم »
٣٢٠/١
- عن ابن سيرين : أول من قاس إبليس
١٩٩/٢ ، ٣٥٦ ، ٣٢١/١
- عن ابن عباس : « ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا »
٢٥٨/٢ ، ٣٢٧/١
- تشبيه زيد بن ثابت الأخ والجد بجدولي نهر وغصني
شجره
٣٥٥ ، ٣٢٧/١
- عن أبي بكر : « لا أفرق بين ما جمع الله بينهما »
٣٢٩/١
- عن أبي بكر : « أقول فيها برأبي فإن كان صواباً فمن الله
وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان »
٣٤٢/١

قول عمر لكاتبه : « اكتب هذا مارأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر والله ورسوله

منه بريتان » ٢٦٢/٢ ، ٣٤٣/١

قول عمر : قس الأمور برأيك ٣٤٣/١

قول ابن مسعود : أقول فيها إن لها مهر نسائها لا وكس

ولا شطط ٢٦٢/٢ ، ٣٤٣/١

استنباط على وابن عباس أن أقل مدة الحمل سنة أشهر ٢٢٠/٢

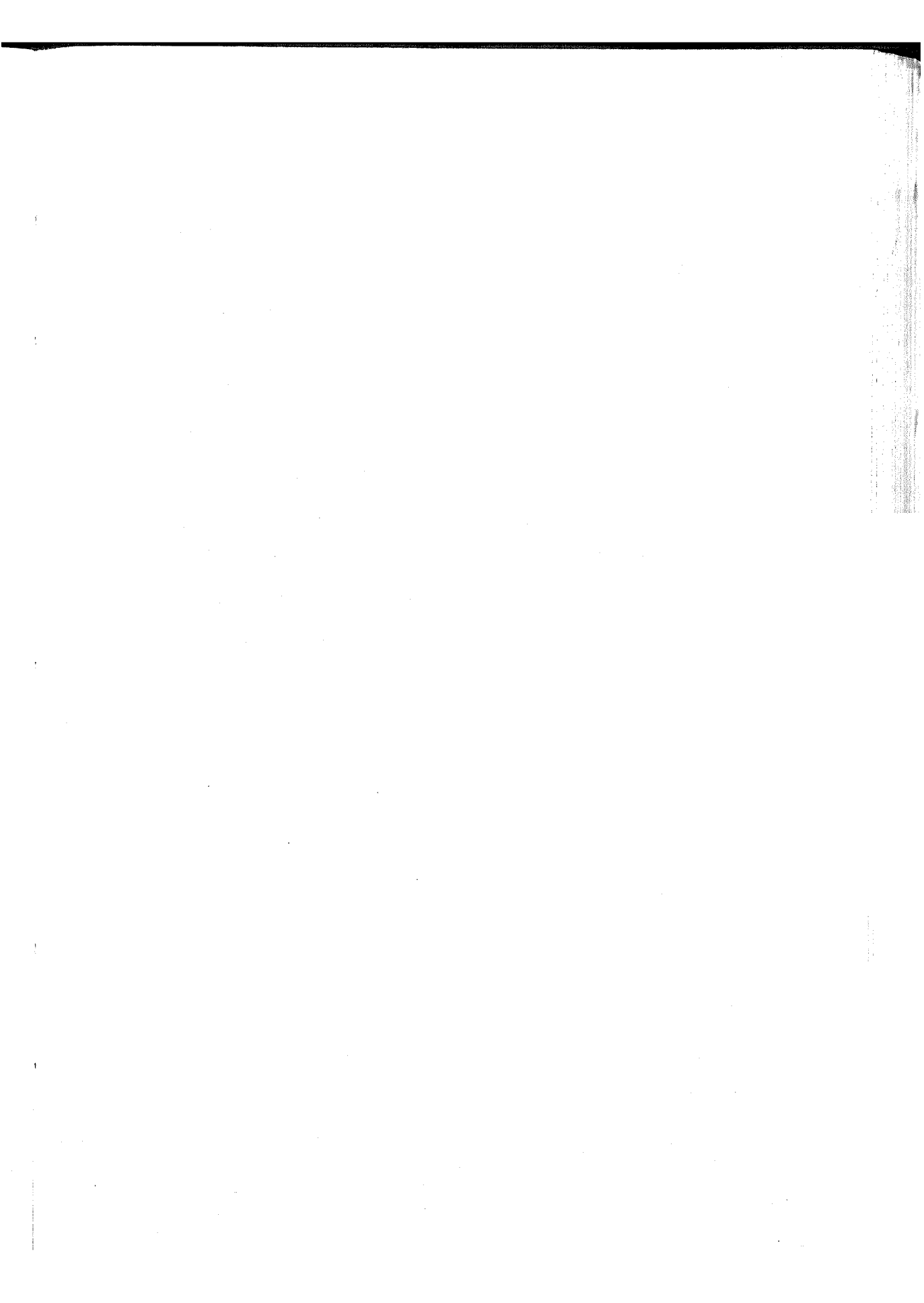
استدلال ابن مسعود على أن ليلة القدر في شهر رمضان ٢٢٠/٢

قول عائشة : اخبروا زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع

رسول الله ﷺ إن لم يتب ٢٥٩/٢

قول الأنصار : « منا أمير ومنكم أمير » ٢٥٩/٢

قول ابن مسعود : المعوذتين ليستا من القرآن ٢٦٠/٢



فهرس الكتب الواردة فى النص

الصفحة	مؤلفه	اسم الكتاب
٢٣٧/٢	الشافعي	إبطال الاستحسان
٣٣٨ ، ٣٠٤ ، ٢٧٩/٢	أبو علي الجبائي	الاجتهاد
٣٠٢/٢	أبو جعفر الطحاوي	الاختلاف بين الفقهاء
٦/٢	الجاحظ	أصول الفتيا
٢٩٧ ، ٩٩/١	أبو هاشم الجبائي	البغداديات
٢٧٩/٢	أبو علي الجبائي	جواب مسألة محمد بن زيد الواسطي
٣٤٧ ، ٢٠/٢ ، ٣٧٢/١	الشافعي	الرسالة
٩٧/١	عبد الجبار بن أحمد	العمد
١٠١/١	أبو هاشم الجبائي	نقض الإلهام
٢٩٨/١	أبو عبد الله البصري	نقض الفتيا

فهرس الأعلام

٦/٢ ، ٣٠٨ ، ٢٨٣ ، (٢٨١/١)	إبراهيم بن سيار النظام
(٢٨١/٢)	إبراهيم بن عياش المعتزلى
(١٩٦/١)	إبراهيم بن يزيد النخعى
٢٦١ ، (٢٦٠/٢)	أبى بن كعب
(٣٢١/٢)	إبراهيم بن إسماعيل المزنى
(٣٠٢/٢)	أحمد بن محمد بن سلامه الطحاوى
(٢٧٩/٢)	أحمد بن بشر أبو حامد المروزى
١٢٥ ، ١١٨/٢ ، (١٣٩/١)	أحمد بن عمر بن سريج
٢٣٥ ، (١٦١/٢)	إسماعيل بن إبراهيم بن عليّة
	أبو إسحق بن عياش = إبراهيم بن عياش
	الأصم = عبد الرحمن بن كيسان
	الأوزاعى = عبد الرحمن بن عمرو
	أبو بكر الأبهري = محمد بن عبد الله
(١١٢/١) ، ٣١٩ ، ١٦٢ ، ١٥٦ ،	أبو بكر الصديق
٣٥٥ ، ٣٤٢ ، ٣٢٦	
٢٦٢/٢ (٣٤٣/١)	بروع بنت واشق
٢٣٥/٢ ، (١٩٨/١)	بشر المريس
	الثورى - سفيان بن سعيد
	الجاحظ = عمرو بن بحر
٣٠٣ ، ٧/٢ ، (٢٨١/١)	جعفر بن حرب
٣٠٣ ، ٧/٢ ، (٢٨١/١)	جعفر بن مبشر

اسم العلم

الصفحة

أبو حامد المروزي = أحمد بن بشر

٣٠١/٢ ، (١٩٨/١)

الحسن البصرى

أبو الحسن الكرخى = عبيد الله بن

الحسن

٦/٢ ، ٣١١ ، (٢٨٤/١)

الحسن بن عبيد النهربانى

١٢٤ ، ١٠١ ، ٩٨ ، (٩٥/١) الحسين بن على البصرى أبو عبد الله

١٤٠ ، ١٥٤ ، ١٥١ ، ١٧٨ ،

١٨٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ،

٢١٦ ، ٢٢٨ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ،

٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ مرتين ، ٢٧١ ،

٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ،

٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٧ ، ٣٤٠ ، ٦/٢

مرتين ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ،

٢٢ ، ٦٥ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٨٩ ،

٩٤ ، ١٠١ ، ١٠٩ ، ١١٦ ، ١٣٠ ،

١٣٢ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ،

١٧١ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ٢٠٤ ،

٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ،

٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٥٢ ،

٢٧٧ ، ٢٨١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٩ ،

٣٠١ ، ٣٣٩ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩

	أبو حنيفة = النعمان بن ثابت
(٣٥٠/٢)	الختعمية
٢١٣/٢ ، ٣١٢ ، (٢٨٤/١)	داود بن علي الظاهري
٢٥٩ ، (٢٥٨/٢)	زيد بن أرقم
٣٣٠ ، ٣٢٧ ، (٣٢٥/١)	زيد بن ثابت
٢٥٨ ، ٢٥٧/٢	
١٩٤ ، (١٨٧/١)	زيد بن سهل أبو طلحة
	ابن سريج = أحمد بن عمر
(١٩٨/١)	سعيد بن المسيب
(٢٢٢/١)	سفيان بن سعيد الثوري
(٢٧٨/٢) مرتين	سفيان بن سحبان
١٩٩ ، (١٩٧/١)	أبو سلمة بن عبد الرحمن
	ابن سيرين = محمد بن سيرين
	الشافعي = محمد بن ادريس
(١٩٨/١)	شريح بن الحارث
	الشعبي = عامر بن شراحيل
	الصيرفي = محمد بن عبد الله
	الطحاوي = أحمد بن محمد أبو جعفر
	أبو طلحة = زيد بن سهل
(٢٣١/١)	عامر بن شراحيل الشعبي
٣٢٦ ، ١٩٩ ، (١٩٧/١)	عائشة

٢٥٩٠ ، (٢٥٨/٢)	
(٣٢٤/١)	عباد بن سليمان
٣٢ ، ٣١ ، (٢٣/٢)	العباس بن عبد المطلب
(٣٥٢/١) ، ٣٧٤ ، (٢٣٥/٢)	أبو العباس بن سريج = أحمد بن عمر
(١٩٤/١)	عبد الرحمن بن كيسان الأصم
(٢١٠/١)	عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي
(٣١٩/٢)	عبد الرحمن بن صخر الدوس
(٨٢/١) ، ٨٤ مرتين ، ٩٣ ، ٩٦ ،	عبد السلام بن محمد أبوهاشم الجبائي
١٠١ ، ١٣٩ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ ،	
٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،	
٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦١ ،	
٢٧٧ ، ٢٨٢ ، ٢٩٧ ، ٣١٣ ،	
٣١٥ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٦٢ ،	
٣٦٤ ، (٦/٢) ، ١٢ ، ٢١ ، ١٢٩ ،	
١٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٨٠ ، ٢٩٤ ،	
٢٩٩ ، ٣٣٨ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ،	
٣٥٣ ، ٣٥٥ ،	
(٣٢٥/١) ، ٣٢٦ ،	عبد الله بن عمر بن الخطاب
	أبو عبد الله البصري = الحسين بن علي
(١٨٧/١) ، ١٩٤ ، ٣٤٣ ،	عبد الله بن قيس أبو موسى الأشعري

، ٢١٠ ، ٢٠٨ ، ١٩٢ ، (١٨٦/١)	عبد الله بن عباس
، ٣٢٧ ، ٣٢٦ ، ٢٥٠ ، ٢١٦	
٢٥٨ ، ٢٥٧ ، (٢٢٠/٢) ، ٣٣٠	
، ٢٠٩ ، ٢٠٨ ، ١٩٩ ، (١٠٤/١)	عبد الله بن مسعود
، ٣٥٥ ، ٣٤٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٠	
٢٦١ ، ٢٦٠ ، (٢٢٠/٢)	
١٦٣ ، ١٦٢ ، (١٥٧/١)	عبدة السلماني
، ٢٣٤ ، ٢١٢ ، ٢٠٥ ، (١٤٠/١)	عبيد الله بن الحسن الكرخي
، ٩٤ ، (٦٦/٢) ، ٣٧٢ ، ٣١٦	
، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١٣٢ ، ١٦٦ مرتين	
، ٢٠٤ ، ١٧١ ، ١٦٩ ، ١٦٧	
، ٢٣٨ ، ٢٣٢ ، ٢٢٧ ، ٢٠٨	
٣٠١ ، ٢٩٣ ، ٢٧٨ ، ٢٧٧	
٣٠٢ ، ٢٩٤ ، (٢٤٠/٢)	عبيد الله بن الحسن العنبري
(١٩٣/١)	عثمان بن عفان
	ابن عليّة = إسماعيل بن إبراهيم
، ٢٧٤ ، (٢٥٥/٢) ، (٣٣٩/١)	عقبة بن عامر
٣٤٠	
	أبو علي الجبائي = محمد بن عبد الوهاب
، ٢٠٨ ، ١٩٨ ، ١٥٧ ، (٩٨/١)	علي بن أبي طالب
، ٣١٩ ، ٢٦٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٠	

اسم العلم

الصفحة

٣٣٠ ، (٢٢٠/٢) ، ٣٥٥ ، ٣٤٢	
(٢١٠/١)	عمار بن ياسر
، ١٥٦ ، ٩٨ ، ٩٤ ، (٨٦/١)	عمر بن الخطاب
، ٢٥٥ ، ٢٥٠ ، ١٦٣ ، ١٦٢	
، ٣٢٦ ، ٣٢٠ ، ٣١٩ ، ٢٦٤	
(٢٦٢/٢) ، ٣٥٥ ، ٣٤٣ ، ٣٤٢	
٣٤٨ ، ٣٠١	
٣٤٠ ، (٣٣٩/٢)	عمرو بن العاص
(٦/٢) ، (٢٩٨/١)	عمرو بن بحر الجاحظ
(٢٧٨/٢)	عيسى بن أبان
	قاضي القضاة = عبد الجبار بن أحمد
	القاشاني = محمد بن إسحاق
	الكرخي = عبید الله بن الحسن الكرخي
، ٣٣٢ ، ٢٠٨ ، (٢٠٤/١)	مالك بن أنس
(١٣٢/٢)	
، ٣٧٢ ، ٣٣٢ ، ٢٦٢ ، (٢٦١/١)	محمد بن إدريس الشافعي
، ١٨٩ ، ١٦٠ مرتين ، (٢٠/٢)	
٣٤٧ ، ٣٢٢ ، ٢٩٤ ، ٢٣٦ ، ٢٠٣	
(٦/٢)	محمد بن إسحاق القاشاني
، ٣٠٧ ، ٢٦١ ، (١٤/١)	محمد بن الحسن الشيباني

٣٣٩ ، (٢٧٧/٢)	
(٢٧٩/٢)	محمد بن زيد الواسطي
٣٢١ ، ٢٢٣ ، (٢١٦/١)	محمد بن سيرين
(٢٣٠/٢)	محمد بن شجاع
(١٣٩/١)	محمد بن عبد الله الصيرفي
(٢٠٤/١)	محمد بن عبد الله الأبهري
١٥٠ ، ١٣٩ ، ١١٣ ، (٧١/١)	محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي
١٥٤ ، ١٨٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٢	
٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٣	
٢٥٤ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ مرتين ، ٢٨٢	
٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣٣٩ ، ٢٠/٢	
٢١ ، ٢٣٨ ، ٢٧٠ مرتين ، ٢٧٩	
٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٦ ، ٣٢٥	
٣٣٩ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٣	
(٢٣٨/٢) ، ٢٨٠ ، ٢٩٤	محمد بن الهذيل العلاف
(١٠٤/١)	المزني = إبراهيم بن إسماعيل
(٢١٧/١) ، ٣٢٠	أبو مسعود الأنصاري
(٢٦٤/١) ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤١	مسروق بن الأجدع
٣٧٧ ، (١٣٠/٢) ، ٣٤٤	معاذ بن جبل
(٦/٢) ، ١٧	المغربي الظاهري

الصفحة	اسم العلم
(١٩/٢)	مويس بن عمران
	النظام = إبراهيم بن سيار
	النهرباني = الحسن بن عبيد
(١٤٠/١) ، ١٩٦ ، (١٣٢/٢) ،	النعمان بن ثابت (أبو حنيفة)
٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٣٨ ، ٢٧٨ ،	
٣٠١ ،	
	أبو هاشم = عبد السلام بن محمد
	أبو الهذيل = محمد بن الهذيل العلاف
	أبو هريرة = عبد الرحمن بن صخر
	أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم
(٢٠٨/١)	يعقوب بن إبراهيم القاضي أبو يوسف



فهرس الطوائف والفرق

الصفحة

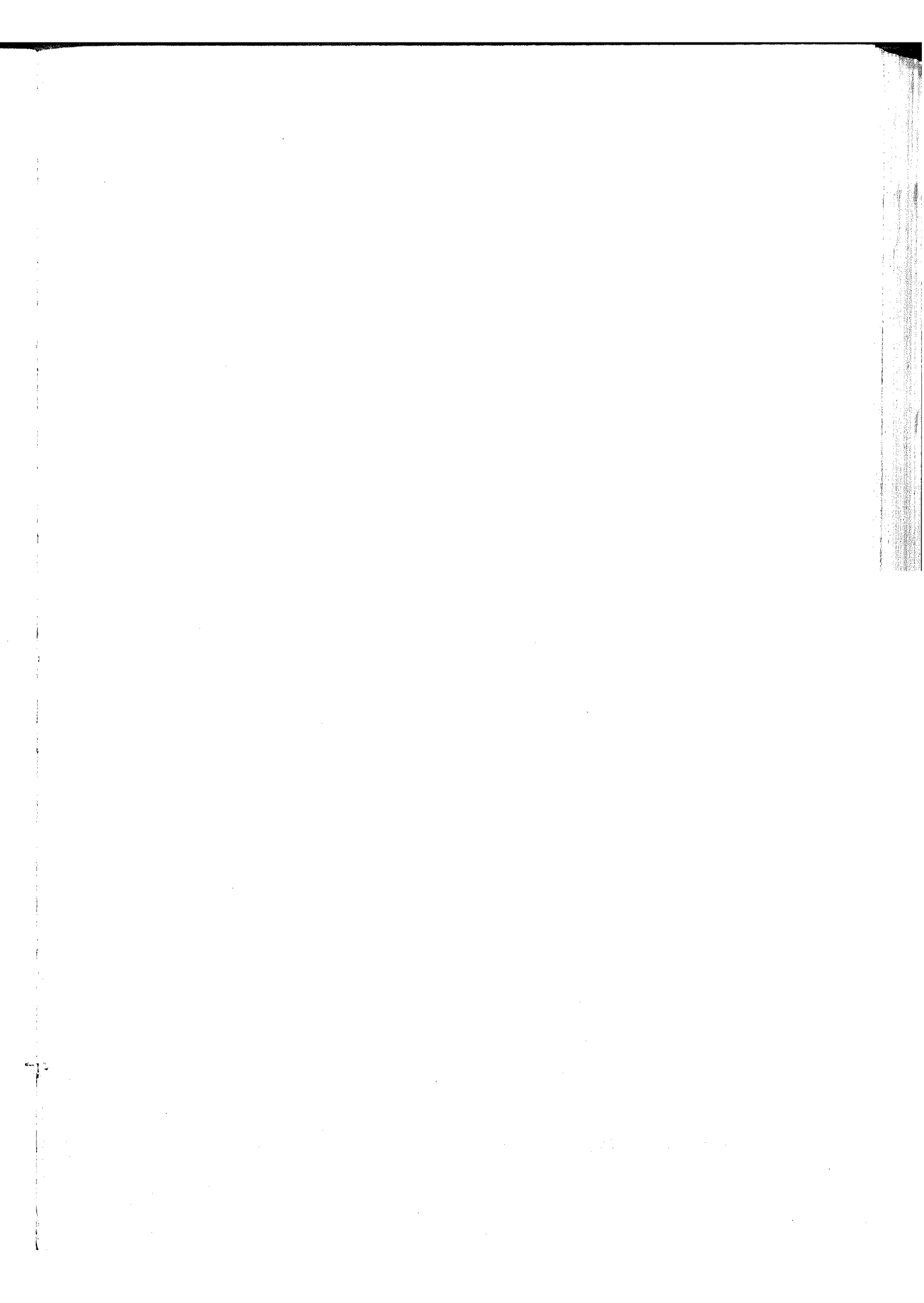
الفرقة

الإمامية	(٥٥/١) ، ١١٠ ، ٢٨٢
أهل التوحيد والعدل	(١١٩/١)
أهل الظاهر	(١٢٧/١) ، ٢١١ ، ٢١٩ ، ٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٨١ ،
	٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٣١٤ ، (٢١٥/٢) ، ٢٣٥
البراهمة	(٣٠٥/١) ، (٢٤٧/٢)
الحنفية =	(١٣٩/١) ، ٢٠٤ ، ٢٣٤ ، (٨٣/٢) ، ٨٩ ، ٩٤ ،
أصحاب أبي حنيفة	١١٣ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٥٦ ، ١٧١ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ،
	٢٣٨ ، ٢٣٦
الخوارج	(٧١/١) ، ٢٩١ ، (١٩٣/٢)
= الشافعية	(١٣٩/١) ، ١٥٣ ، ١٩٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ،
أصحاب الشافعي	٢٣٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، (٦/٢) ، ٦٥ ، ٧٤ ، ٨٣ ، ٨٤ ،
	٩٣ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٣١ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٧١ ،
	١٨٩ ، ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٣١٩
شيوخنا = المعتزلة	(٥٩/١) ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ،
	٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٨ ، ٣٦٢ ، ٣٦٢/٢ مرتين
	٤٢ ، ٥٥ ، ٦١ ، ٦٥ ، ١١٤ ، ١٣٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٣ ،
	٢٣٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ، ٣٠٥ ، ٣٢٧ ، ٣٤١ ،
	٣٥٣ ، ٣٤٨
المالكية	(٢٠١/١)
المجبرة	(٧١/١) ، ٧٢ ، ١١٩
المشبهة	(٧٠/١) ، ١١٩

الصفحة

الفرقة

(١٨٣/١)	معتزلة بغداد
٢٤٧ ، ١١٩ ، ١١٤ ، (١٠٠/١)	النصارى
٢٤٧ ، (٢٤٢/٢) ، (١١٤/١)	اليهود



فهرس المراجع

- الإتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغمارى . تعليق وتحقيق سمير طه المجذوب
طبع عالم الكتب سنة ١٤٠٥ هـ.
- الإتهاج فى شرح المنهاج للسبكى المتوفى سنة ٧٥٦ ولابنه تاج الدين المتوفى
سنة ٧٧١ هـ . طبع دار الكتب العلمية . بيروت سنة ١٤٠٤ هـ.
- الاتقان فى علوم القرآن لجلال الدين السيوطى تحقيق محمد أبى الفضل إبراهيم.
- أحكام القرآن لأبى بكر الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ طبع استانبول
سنة ١٣٣٥ هـ.
- أحكام القرآن لإلكيا الهراسى المتوفى سنة ٥٠٤ هـ . طبع دار الكتب العلمية
بيروت سنة ١٤٠٣ هـ.
- إحكام الفصول فى أحكام الأصول لأبى الوليد الباجى المتوفى سنة ٤٧٤ هـ
تحقيق عبد المجيد تركى . طبع دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٧ هـ.
- إحكام الأحكام فى أصول الأحكام لابن حزم الأندلسى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ
طبع دار الآفاق الجديدة بيروت سنة ١٤٠٣ هـ.
- الأحكام فى أصول الأحكام لسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ . تعليق
عبد الرزاق عفيفى . طبع المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٤٠٢ هـ.
- الاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مولود الموصلى . الطبعة الأولى
بمطبعة مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٣٦ م.
- أخبار القضاة لوكيح محمد بن خلف بن حبان المتوفى سنة ٣٠٦ هـ . طبع عالم
الكتب بيروت.
- أخبار أبى حنيفة وأصحابه للقاضى أبى عبد الله حسن بن على الصيمرى
المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . نشر دار الكتاب العربى . مصور عن طبعة وزارة المعارف

بألمند سنة ١٩٧٦ م.

- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول تأليف محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ . طبع دار المعرفة . بيروت . بدون تاريخ.
- إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني . طبع المكتب الإسلامي . الأولى سنة ١٣٩٩ هـ.
- الاستيعاب في أسماء الأصحاب لابن عبد البر الثمري المتوفى سنة ٤٦٣ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة دار السعادة بالقاهرة . بهامش الإصابة سنة ١٣٢٨ هـ.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير . طبع المطبعة الوهبية.
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٨ هـ.
- الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى ١٨٩ هـ تحقيق وتعليق أبي الوفا الأفغاني . طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي.
- أصول السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠ هـ . تحقيق أبي الوفا الأفغاني . طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ.
- اعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين بن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هـ . تحقيق عبد الرحمن الوكيل . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ.
- الأعلام لخیر الدين الزركلي المتوفى سنة ١٩٧٦ م . الطبعة الثالثة بمدينة ليدن سنة ١٩٣٤ م.
- الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ . تحقيق محمد زهرى النجار . طبع الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ.

- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤ هـ . تحقيق وتعليق محمد خليل هراس . طبع مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٥ هـ .
- الأنساب لعبد الكريم السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢ هـ . طبع مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٧٠ م .
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل . لعلاء الدين المرادوى المتوفى سنة ٨٨٥ هـ . تحقيق محمد حامد الفقى . طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ .
- إيضاح المكنون ذيل كشف الظنون لإسماعيل باشا البغدادي المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ منشورات مكتبة المثنى ببغداد .
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧ هـ الطبعة الأولى بمطبعة الجمالية بالقاهرة سنة ١٣٢٨ هـ .
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي المتوفى سنة ٥٩٥ هـ طبع دار الفكر .
- البداية والنهاية لابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . تصوير عن طبعة دار السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ .
- البرهان لإمام الحرمين عبد الملك الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ . تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب . طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني بمطابع الدوحة الحديثة . بقطر سنة ١٣٩٩ هـ .
- البرهان في علوم القرآن لبدر الدين الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤ هـ . تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم . الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٦ هـ .
- بيان مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني المتوفى سنة ٧٤٩ هـ .

تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى
سنة ١٤٠٦ هـ .

● تاريخ التراث العربى لفؤاد سزكين . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية سنة ١٤٠٤ هـ .

● تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان . طبع دار العلم للملايين . الطبعة
الثانية سنة ١٩٧٩ م ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي .

● تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة للدكتور أحمد سعيد سليمان .

● تاريخ الإسلام السياسى للدكتور حسن إبراهيم الطبعة السابعة سنة ١٩٦٦ م .

● تاريخ الحضارة الإسلامية فى الشرق للدكتور محمد جمال الدين سرور . الطبعة
الرابعة سنة ١٣٩٦ هـ .

● تاريخ بغداد للحافظ أبى بكر الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ . نشر دار
الكتاب العربى . بيروت .

● تاريخ المالكية بالمشرق لأحمد باكثير .

● تاريخ الأمم والملوك لأبى جعفر الطبرى المتوفى سنة ٣١٠ هـ . تحقيق محمد أبى
الفضل إبراهيم . الطبعة الثانية بدار المعارف بالقاهرة .

● تاريخ الحكماء مختصر أخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع
سنة ١٣٢٦ هـ بالقاهرة .

● تاج العروس للزبيدى . طبع دار بيروت سنة ١٣٨٦ هـ .

● تاج التراجم فى طبقات الحنفية لابن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩ هـ طبع مطبعة
العانى ببغداد سنة ١٩٦٢ م .

● التبصرة فى أصول الفقه للشيخ أبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ

- تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو . طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٣ هـ .
- تبين كذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر . طبع مطبعة القدس بدمشق .
 - تثبيت دلائل النبوة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤٨٥ هـ تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مطبعة دار العربية - بيروت .
 - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢ هـ تحقيق علي بن محمد البجاوى . طبع الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة ١٩٦٦ م .
 - التحصيل من المحصول لسراج الدين محمود بن أنى بكر الأرجوى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد . طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٨ هـ .
 - التحقيقات المرضية فى المباحث الفرضية للدكتور صالح الفوزان . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٠ هـ .
 - تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف . تحقيق عبد الصمد شرف الدين . طبع الدار القيمة بالهند سنة ١٣٩٦ هـ .
 - تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب لابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . تحقيق عبد الغنى الكبيسى . طبع دار حراء مكة المكرمة سنة ١٤٠٦ هـ .
 - تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملحق المتوفى سنة ٨٠٤ هـ . تحقيق عبد الله اللحىانى طبع دار حراء . مكة المكرمة سنة ١٤٠٦ هـ تذكرة الحفاظ للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . نشر دار إحياء التراث العربى . بيروت .
 - تخريج أحاديث اللمع فى أصول الفقه للغمارى . تحقيق الدكتور يوسف

- المرعشلى . طبع عالم الكتب سنة ١٤٠٥ هـ الطبعة الأولى تراث العرب العلمى
لقدردى طومآن . طبع دار القلم القاهرة . الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٢ هـ .
- ترتيب القاموس المحيط أحمد الزاوى . الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ بدار إحياء
الكتب العربية بالقاهرة .
 - ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة إعلام مذهب مالك للقاضى عياض
المتوفى سنة ٥٤٤ هـ . تحقيق الدكتور أحمد بكير . نشر مكتبة الحياة بيروت
سنة ١٣٨٧ هـ .
 - التعريفات للجرجاني الحنفى المتوفى سنة ٨١٦ هـ . طبع مكتبة لبنان
سنة ١٩٦٩ م .
 - التفريع لابن الجلاب البصرى المالكى المتوفى سنة ٣٧٨ هـ . دراسة وتحقيق
الدكتور حسين الدهانى . طبع دار الغرب الإسلامى سنة ١٤٠٨ هـ .
 - تفسير القرطبى المسمى الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبى المتوفى
سنة ٦٧١ هـ طبع دار الكتاب العربى سنة ١٣٨٧ هـ .
 - تفسير الخازن المسمى لباب التأويل فى معانى التنزيل . طبع مطبعة التقدم العلمية
بمصر سنة ١٣٣١ هـ .
 - تفسير ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ . طبع دار الفكر الطبعة الثانية
سنة ١٣٨٩ هـ .
 - تفسير الماوردى المسمى بالعيون والنكت للماوردى المتوفى سنة ٤٥٠ هـ
تحقيق خضر محمد خضر . نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت
سنة ١٤٠٢ هـ . بمطابع قهيوى بالكويت .
 - تفسير الزمخشرى المسمى بالكشاف وبذيله الكافى الشافى بتخرىج أحاديث

- الكشاف لابن حجر . طبع دار المعرفة بيروت .
- تفسير الرازي فخر الدين محمد بن عمر المتوفى سنة ٦٠٦ هـ الطبعة الأولى بالمطبعة البهية بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
 - تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ . طبع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٨٠ هـ . تحقيق عبد اللطيف عبد الوهاب .
 - التقرير والتخيير لابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٦١ هـ . طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ الطبعة الثانية .
 - تلخيص التقريب لإمام الحرمين الجوينى مصور عن مكتبة جامع المظفر بتعز باليمن .
 - التلخيص الحبير فى تخرىج أحاديث الرافعى الكبير لابن حجر العسقلانى . طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .
 - التمهيد لأبى الخطاب الكلوزانى المتوفى سنة ٥١٠ هـ دراسة وتحقيق الدكتور مفيد أبو عمشه والدكتور محمد على الابراهيم . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى سنة ١٤٠٦ هـ .
 - التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩٢ هـ . طبع الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ .
 - تهذيب الأسماء واللغات لأبى زكريا محى الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ طبع المطبعة المنيرية بمصر . تصوير دار الكتب العلمية بيروت .
 - تهذيب تاريخ ابن عساكر لعبد القادر بن أحمد بن بدران . الطبعة الأولى بالمكتبة العربية بدمشق .
 - تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى طبع دار صادر بيروت . مصورة عن

- طبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٦ هـ .
- التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبید الله بن مسعود المتوفى سنة ٧٤٧ هـ بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٢٢ هـ .
 - تيسير التحرير لمحمد أمين الحنفى شرح كتاب التحرير لابن الهمام . طبع مصطفى البابى الحلبي . بمصر سنة ١٣٥٠ هـ .
 - جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى في روايته وحمله لأبى عمر بن عبد البر الترمي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الطبعة الأولى بالمنيرية بمصر .
 - جامع الأصول للإمام أبى السعادات مبارك بن الأثير الجزرى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . الطبعة الأولى بمطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٦٨ هـ .
 - جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد لمحمد بن سليمان . وبهامشه أعذب الموارد لعبد الله هاشم اليماني طبع سنة ١٣٨١ هـ . بمطبعة دار التأليف .
 - الجبائيان لعلی فهمی خشم الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨ م . نشر مكتبة دار الفكر طرابلس لبنان .
 - الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية للقرشي المتوفى سنة ٧٧٥ هـ . تحقيق عبد الفتاح الحلو . طبع مطبعة عيسى البابی الحلبي سنة ١٣٩٨ هـ .
 - حاشية ابن عابدين المسماه برد المختار . طبع دار إحياء التراث العربى . بيروت .
 - حالة العالم الإسلامى في العصر العباسى للدكتور حسين أحمد محمد . طبع دار الفكر العربى سنة ١٩٧٧ م .
 - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبى نعيم الأصفهاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . تصوير عن طبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١ هـ .

- الحور العين للحميرى اليماني المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . تحقيق كمال مصطفى طبع
مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .
- خلاصة تهذيب تذهيب الكمال للخزرمي المتوفى سنة ٩٣٣ هـ . نشر مكتبة
المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٩١ هـ عن طبعة الأميرية ببولاق .
- الخصائص لابن جنى المتوفى سنة ٣٩٢ هـ تحقيق محمد على النجار . طبع دار
الهدى للطباعة والنشر . بيروت الطبعة الثانية .
- دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى المتوفى سنة ١٣٣٨ هـ طبع
دائرة معارف القرن العشرين سنة ١٣٤٤ هـ .
- دائرة المعارف الإسلامية لجماعة من المستشرقين . طبع دار الشعب بمصر .
- الدولة الإسلامية لستانلى لين بول . طبع مكتبة الدراسات الإسلامية بدمشق .
- الدر المنثور فى التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ طبع
المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٧٧ هـ .
- الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب لا بن فرحون المالكى المتوفى
سنة ٧٩٩ هـ تحقيق الأحمدي أبو النور . طبع دار التراث للطباعة والنشر بالقاهرة
سنة ١٣٩٤ هـ .
- روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات للخوانسارى الشيعى . تحقيق
أسد الله اسماعيليان . طبع الحيدرية بطهران سنة ١٣٩٠ هـ .
- الرسالة المستنطرة لمحمد بن جعفر الكناني المتوفى سنة ١٣٤٥ هـ . طبع دار
الفكر بدمشق الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٣ هـ .
- روائع البيان تفسير آيات الأحكام لمحمد على الصابوني . طبع مكتبة الغزالي
بدمشق سنة ١٣٩٧ هـ الطبعة الثانية .

- الرسالة للشافعي . تحقيق وشرح أحمد شاکر بدون تاریخ .
- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٣١ هـ . تحقيق د . عبد العزيز السعيد . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٤٠٣ هـ .
- روضة الطالبين وعماد المفتين للإمام النووي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ طبع المكتب الإسلامي الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ .
- سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . تحقيق صلاح الدين المجد . طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢ هـ .
- سيرة ابن هشام . تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا . طبع دار التراث العربي للطباعة والنشر بالقاهرة سنة ١٣٩٩ هـ .
- سر القضاة لأبي سنان الخفاجي المتوفى سنة ٤٦٦ هـ . مطبعة محمد علي صبيح بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ .
- سنن سعيد بن منصور المتوفى سنة ٢٢٧ هـ : طبع علمي بريسي بالهند سنة ١٣٨٧ هـ .
- سنن النسائي الصغرى (المجتبى) طبع مصطفى الباني الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٣ هـ .
- السنة لابن أبي عاصم أحمد بن عمر المتوفى سنة ٢٨٧ هـ تخریج ناصر الدين الألبانی . طبع المكتب الإسلامي بدمشق الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠ هـ .
- سنن أبي داود السجستاني . تحقيق وتعليق أحمد سعد علي . طبع مصطفى الباني الحلبي سنة ١٣٧١ هـ .
- سنن ابن ماجة القزويني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي طبع

عيسى البابی الحلبي سنة ١٩٧٢ م .

- سنن الترمذی المسمى بالجامع الصحیح لأبی عیسی الترمذی المتوفی سنة ٢٧٩ هـ تحقیق أحمد شاکر . طبع مصطفى البابی الحلبي سنة ١٣٥٦ هـ .
- سنن الدارمی تحقیق عبد الله هاشم ایمانی . طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ .
- سنن النسائی . طبع المطبعة النظامية سنة ١٢٩٦ هـ .
- سنن البيهقي الكبرى للإمام أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٥٨ هـ وبديلها الجوهر النقي لعلاء الدين بن التركماني المتوفى سنة ٧٤٥ هـ . طبع دائرة المعارف النظامية بالهند .
- سلسلة الأحاديث الضعيفة لمحمد ناصر الدين الألباني . الطبعة الرابعة . طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٨ هـ .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ طبع المكتب التجاري بيروت .
- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب للقاضي عضد الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦ هـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ وبهامشه حاشية الفتازاني المتوفى سنة ٧٩١ هـ وحاشية الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ .
- شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤ هـ .
- شرح السنة للبعغوي . طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ .
- شجرة النور الزكية للشيخ محمد بن محمد مخلوف . تصوير عن الطبعة الأولى

سنة ١٣٤٩ هـ .

● شرح الإمام النووي لصحيح مسلم . طبع دار الفكر . بيروت سنة ١٤٠١ هـ
نشر وتوزيع إدارات البحوث العلمية والافتاء بالمملكة العربية السعودية .

● الشرعيات من كتاب المغنى لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد المتوفى
سنة ٤١٥ هـ .

● شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلى المتوفى سنة ٩٧٢ هـ . تحقيق د .
محمد نزيه حماد ود . محمد الزحيلي . طبع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى
سنة ١٤٠٠ / ١٤٠٨ هـ .

● شرح تنقيح الفصول لأبى العباس القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ . تحقيق طه عبد
الرؤوف سعد . نشر دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ طبع
شركة الطباعة الفنية المتحدة .

● شرح اللمع لأبى إسحاق الشيرازى . تحقيق عبد المجيد تركى . طبع دار الغرب
الإسلامى سنة ١٤٠٨ هـ .

● شرح السراجية . الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٢ هـ .

● شفاء الغليل لحجة الإسلام أبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . تحقيق
الدكتور حمد الكبيسى . طبع مطبعة الإرشاد ببغداد سنة ١٣٩٠ هـ . .

● شرح معانى الآثار للطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ . تحقيق جاد الحق . طبع
الأنوار المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .

● الصحاح لإسماعيل بن حماد والجوهري المتوفى سنة ٣٩٣ هـ تحقيق عبد الغفور
عطار مطابع دار الكتاب العربى بالقاهرة سنة ١٣٧٦ هـ .

● صفوة الصفوة لجمال الدين بن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ . طبع مطبعة

- الأصيل بحلب . الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ هـ .
- صحيح ابن حبان تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠ هـ
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
 - صحيح ابن خزيمة المتوفى سنة ٣١١ هـ . تحقيق محمد مصطفى الأعظمى طبع
المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٠ هـ .
 - صحيح مسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى سنة ٢٦١ هـ . تحقيق محمد فؤاد
عبد الباقي . طبع عيسى الباي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .
 - صحيح البخارى مع حاشية السندى . تصوير دار الفكر بيروت .
 - الضعفاء والمتروكون للدارقطنى . تحقيق موفق عبد الله عبد القادر . طبع
مكتبة المعارف سنة ١٤٠٤ هـ .
 - طرح التنزيب فى شرح التقريب لزين الدين العراقى المتوفى سنة ٨٠٦ هـ .
أكمله ولده أبو زرعة المتوفى سنة ٨٢٦ هـ . طبع دار المعارف بحلب .
 - الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز ليحيى بن حمزة العلوى
طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .
 - طبقات الأطباء لابن أبى أصبيعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ تحقيق الدكتور نزار
رضا . طبع مكتبة الحياة بيروت .
 - طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ تحقيق عبد الفتاح
الحلو ومحمود الطناحى . طبع عيسى الباي الحلبي سنة ١٣٨٣ هـ .
 - طبقات المفسرين لشمس الدين الداودى المتوفى سنة ٩٤٥ هـ . تحقيق على
محمد عمر . طبع مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ . نشر
مكتبة وهبة .

- طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة . طبع دائرة المعارف بجيدر آباد الدكن سنة ١٩٧٨ م الطبعة الثانية .
- طبقات الشافعية لجمال الدين الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ . تحقيق عبد الله الجبوري . طبع مطبعة الإرشاد ببغداد . الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢ هـ .
- طبقات الفقهاء لأبي اسحاق الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦ هـ . تحقيق الدكتور إحسان عباس . نشر دار الرائد العربي بيروت ١٩٧٠ م .
- طبقات القراء لشمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ تحقيق محمد سيد جاد الحق الطبعة الأولى بمطبعة دار التأليف سنة ١٩٦٩ م .
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية للميمنى .
- طبقات ابن سعد الواقدي . طبع دار التحرير بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ .
- طبقات الحفاظ لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ تحقيق على محمد عمر . طبع مكتبة وهبة بالقاهرة سنة ١٣٩٢ هـ .
- ظهر الإسلام لأحمد أمين . الطبعة الأولى . طبع مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ م .
- العقل والحرية دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي للدكتور عبد الستار الراوى . طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٤٠٠ هـ .
- العذب الفائض شرح ألفية الفرائض . الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى الباني الحلبي سنة ١٣٧٢ هـ .
- العدة للقاضي أبي يعلى البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . تحقيق الدكتور أحمد سير مباركي . طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٠ هـ .
- العبر في خبر من غبر للحفاظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ . تحقيق الدكتور

- صلاح الدين المنجد . طبع الكويت سنة ١٩٦٠ م .
- العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية لابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ تحقيق إرشاد الحق . طبع دار نشر الكتب الإسلامية لاهور سنة ١٣٩٩ هـ .
 - الفتح الربانى بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل لابن الساعانى أحمد بن عبد الرحمن البنا . الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧ هـ .
 - الفتح الكبير فى ضخمة الزيادة للجامع الصغير للشيوخ يوسف النبهانى . طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠ هـ .
 - فواتح الرحموت لعبد العلى الأنصارى على مسلم الثبوت لابن عبد الشكور . الطبعة الأولى بالأمرية ببولاق بمصر سنة ١٣٢٢ هـ مصورة عنها سنة ١٤٠٣ هـ .
 - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لأبى القاسم البلخى المتوفى سنة ٣١٩ هـ والقاضى عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ والحاكم الجشمى المتوفى سنة ٤٩٤ هـ . تحقيق فؤاد سيد . طبع الدار التونسية بتونس سنة ١٣٩٣ هـ .
 - فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨ هـ .
 - فتح القدير لابن الهمام الحنفى طبع الأمرية سنة ١٣١٥ هـ .
 - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ طبع دار إحياء السنة بدمشق .
 - الفوائد الشنشورية مع حاشية الباجورى . طبع مطبعة مصطفى البابى الحلبي سنة ١٣٥٥ هـ .
 - فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوى المتوفى سنة ١٠٣١ هـ . مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة .

- الفهرست لأبن النديم . طبع دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .
- الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . طبع مطبعة المدني .
- الفوائد البهية في تراجم الحنفية تأليف محمد عبد الحى الكنوى . طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٢٤ هـ .
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغى الطبعة الثانية سنة ١٣٩٤ هـ . نشر أحمد أمين بيروت .
- القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام البعلبى الحنبلى المتوفى سنة ٨٠٣ هـ طبع السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ .
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين الهندى المتوفى سنة ٩٧٥ هـ طبع مكتبة التراث الإسلامى بحلب .
- كشف الأستار زوائد البزار للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى المتوفى سنة ٨١٧ هـ تحقيق حبيب الرحمن الأعظمى طبع مؤسسة الرسالة بيروت .
- كفاية الأخبار فى حل غاية الاختصار لتقى الدين الحصبى الشافعى من علماء القرن التاسع . الطبعة الثانية نشر دار المعرفة بيروت .
- كشف الخفا ومزيل الالباس عما اشتهر من الحديث على ألسنة الناس للعلونى المتوفى سنة ١١٦٢ هـ طبع مكتبة القدسى سنة ١٣٥١ هـ .
- كشف الأسرار عن أصول البزدوى لعبد العزيز البخارى . طبع شركة الصحافة العثمانية سنة ١٣٠٧ هـ .
- الكافى فى فقه أهل المدينة لابن عبد البر التمرى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ هـ طبع دار الكتب العلمية بيروت .

- الكافي لابن قدامة المقدسى فى فقه الإمام أحمد بن حنبل . تحقيق زهير الشاويش . طبع المكتب الإسلامى سنة ١٣٩٩ هـ الطبعة الثانية .
- كتاب القياس الشرعى لأبى الحسين البصرى . مطبوع مع المعتمد بالمطبعة الكاثوليكية بدمشق سنة ١٩٦٤ م .
- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة وكاتب جلى طبع طهران الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٧ هـ .
- الكامل لابن الأثير الجزرى الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية سنة ١٣٠١ هـ .
- لسان الميزان لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٣٠ هـ .
- لسان العرب لابن منظور الأفريقى المتوفى سنة ٧١١ هـ . طبع مطبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٧٤ هـ .
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفارينى . طبع مؤسسة الخافقين بدمشق الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ .
- اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان محمد فؤاد عبد الباقي . طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ .
- اللمع فى أصول الفقه لأبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧ هـ طبع مصطفى البابى الحلبي بالقاهرة بمصر .
- اللباب فى الجمع بين السنة والكتاب لأبى محمد المنيجى المتوفى سنة ٦٨٦ هـ . تحقيق الدكتور محمد فضل المراد . طبع دار الشروق - جدة سنة ١٤٠٣ هـ .
- متشابه القرآن للقاضى عبد الجبار بن أحمد . تحقيق عدنان زرزور . طبع دار النصر للطباعة بالقاهرة بدون تاريخ .

- المجموع المحيط بالتكليف لابن متويه المعتزلى طبع منه مجلد واحد .
- المجموع شرح المهذب لمحي الدين النووى المتوفى سنة ٦٧٦ هـ . طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة .
- مختصر تفسير الطبرى للشيخ محمد على الصابونى والدكتور صالح أحمد رضا طبع دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .
- مختصر تفسير ابن كثير لمحمد على الصابونى . الطبعة السابعة بمطبعة دار القرآن الكريم بيروت سنة ١٤٠٢ هـ .
- مختصر الطوخى لروضة الناظر المسمى بالبلبل . طبع مؤسسة النور للطباعة بالرياض سنة ١٣٨٣ هـ .
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان لليافعى المتوفى سنة ٧٦٨ هـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ عن طبعة دائرة المعارف النظامية بالهند .
- مسند أبى يعلى المتوفى سنة ٣٠٧ هـ تحقيق حسين أسد . طبع دمشق بدار المأمون للتراث سنة ١٤٠٤ هـ .
- مسند الشافعى طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٠ هـ .
- مختار الصحاح لأبى بكر عبد القادر الرازى طبع دار الكتب العلمية بيروت .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد طبع شركة الاعلانات الشرقية سنة ١٣٨٦ هـ .
- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى للفيومى المتوفى سنة ٧٧٠ هـ .
- مراصد الاطلاع فى أسماء الأمكنه والبقاع لصفى الدين عبد المؤمن البغدادى المتوفى سنة ٧٣٩ هـ طبع عيسى البابى الحلبي سنة ١٣٧٣ هـ .
- الزهر لجلال الدين السيوطى . تحقيق محمد أبى الفضل وجماعة . طبع دار

إحياء الكتب العربية .

● المغنى لعبد الجبار بن أحمد في أبواب التوحيد والعدل . طبع المؤسسة المصرية العامة .

● مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني . طبع دار صادر للطباعة والنشر بيروت .

● مسند أبي داود الطيالسي المتوفى سنة ٣٠٤ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢ هـ بالمنيرية بالأزهر .

● المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥ هـ طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض .

● مجمع الزوائد منبع الفوائد لابن حجر الهيتمي المتوفى سنة ٨٠٧ هـ . مطبعة القدس سنة ١٣٥٢ هـ .

● المحصول من علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ . تحقيق الدكتور طه جابر العلواني . طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٩ هـ .

● المستصفي من علم الأصول لحجة الإسلام محمد الغزالي . المتوفى سنة ٥٠٥ هـ طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالعباسية بمصر . تحقيق محمد مصطفى أبو العلا .

● المسودة في أصول الفقه لآل تيمية مجد الدين وشهاب الدين وتقى الدين طبع مطبعة المدني بالعباسية بالقاهرة سنة ١٣٨٤ هـ .

● المدخل لمذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن بدران الدومي . طبع المنيرية بالقاهرة .

● المبسوط للسرخسي طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤ هـ .

● المحلى لابن حزم الأندلسي الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ طبع إدارة الطباعة

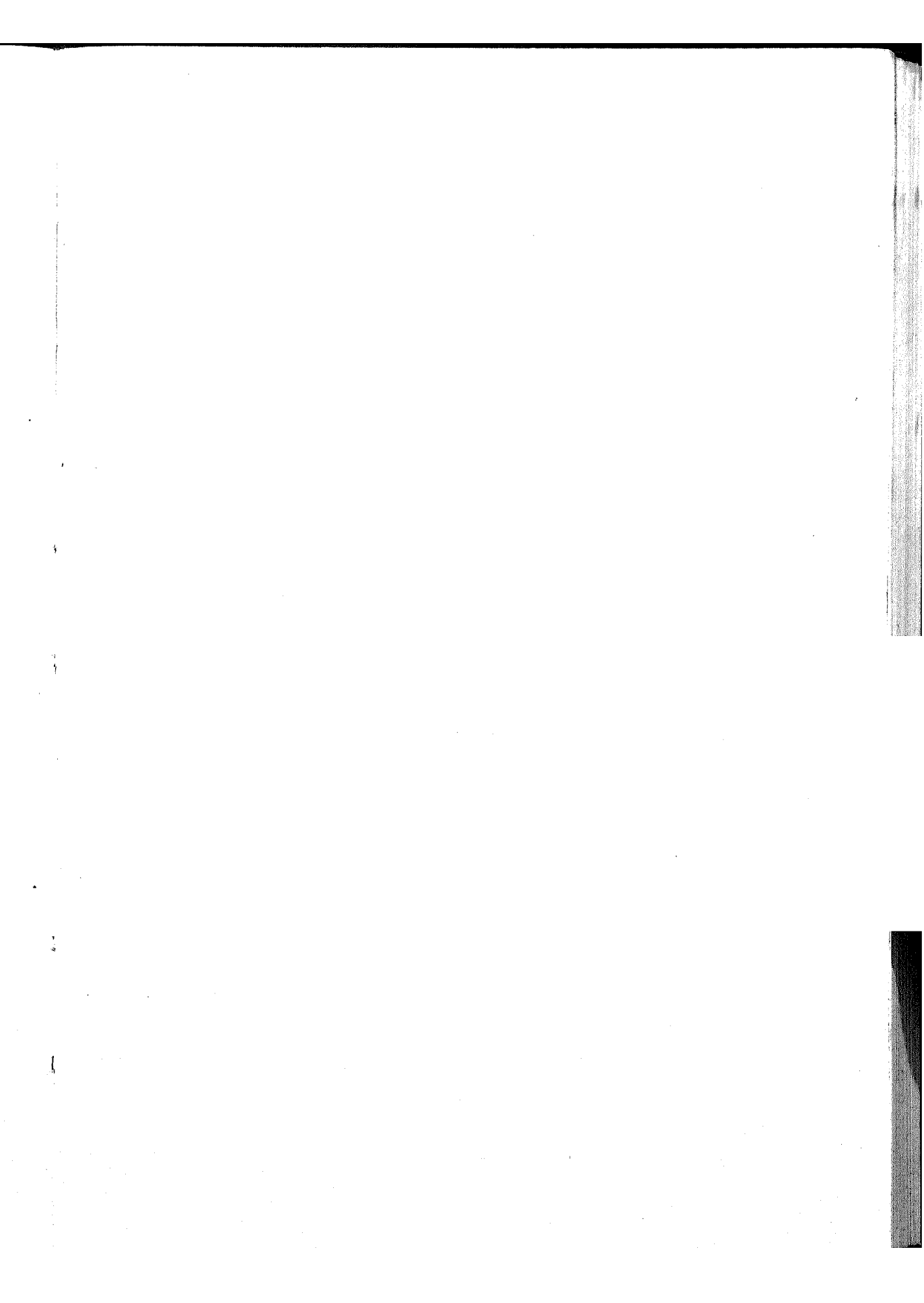
- المنيرية بمصر سنة ١٣٥٣ هـ .
- مباحث العلة في القياس عند الأصوليين لعبد الحكيم السعوى العراقى . الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦ هـ طبع دار البشائر الإسلامية بيروت .
 - موسوعة فقه إبراهيم النخعى . جمع الدكتور محمد رواس قلعة جي . الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ توزيع مركز البحث العلمى بجامعة أم القرى بمكة .
 - المنخول من تعليقات الأصول لأبى حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو . طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٣٩٠ هـ .
 - مصنف ابن أبى شيبه المتوفى سنة ٢٣٥ هـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠١ هـ من مطبوعات الدار السلفية بالهند .
 - المعتمد لأبى الحسين البصرى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ . المطبعة الكاثوليكية بدمشق سنة ١٩٦٤ م .
 - المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر لبدر الدين الزركشى . تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى . طبع دار الأرقم الكويت سنة ١٤٠٤ هـ .
 - معجم المطبوعات العربية والمصرية . جمع يوسف إلياس سركيس . طبع مطبعة سركيس سنة ١٣٤٦ هـ .
 - معجم البلدان لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ . مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ .
 - المغنى لابن قدامة المقدسى المتوفى سنة ٦٣١ هـ . طبع مكتبة الرياض الحديثة سنة ١٤٠١ هـ .
 - المهذب فى فقه الإمام الشافعى لأبى إسحاق الشيرازى المتوفى سنة ٤٧٦ هـ طبع دار المعرفة بيروت .

- مواهب الجليل من أدلة خليل للشيخ أحمد بن أحمد المختار الجكنى . طبع إدارة إحياء التراث الإسلامى بدولة قطر سنة ١٤٠٣ هـ .
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . وضع لجنة من مجمع اللغة العربية . طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣ م .
- معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس المتوفى سنة ٣٩٥ هـ تحقيق عبد السلام هارون . مطبعة عيسى البانى الحلبي الطبعة الأولى .
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية . تحقيق الدكتور حبيب الرحمن الأعظمى طبع دار المعرفة بيروت .
- الموطأ للإمام مالك بن أنس . تعليق محمد فؤاد عبد الباقي طبع عيسى البانى الحلبي سنة ١٣٧٠ هـ .
- معجم الأدباء لياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ . تحقيق الدكتور أحمد فريد الرفاعى . طبع دار المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة . طبع دار إحياء التراث العربى بيروت سنة ١٣٧٦ هـ .
- المعجم الكبير للطبرانى . تحقيق حمدى عبد المجيد السلفى . طبع وزارة الأوقاف ببغداد . بمطبعة الوطن العربى سنة ١٣٩٨ هـ .
- الملل والنحل للشهرستانى تحقيق عبد العزيز الوكيل . طبع دار الاتحاد العربى بالقاهرة سنة ١٣٨٧ هـ .
- مفتاح الوصول لبناء الفروع على الأصول للشريف التلمسانى المتوفى سنة ٧٧١ هـ تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف . طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ .

- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب المتوفى سنة ٥٧١ هـ طبع دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٥ م .
- مناهج العقول على المنهاج لمحمد بن الحسن البدخشي . طبع محمد علي صبيح بمصر .
- المواقف في علم الكلام للصند الايجي طبع عالم الكتب بيروت توزيع مكتبة المثني .
- مقدمة ابن خلدون . تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي . الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧ م .
- مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠ هـ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هـ مطبعة النهضة المصرية .
- مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني . طبع دار إحياء الكتب العربية الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٣ هـ .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ تحقيق علي محمد البجاوي الطبعة الأولى بمطبعة عيسى البابي الحلبي سنة ١٣٨٢ هـ .
- المنتظم لابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ الطبعة الأولى . طبع دائرة المعارف العثمانية . بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٦ هـ .
- المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى أحمد بن يحيى المتوفى سنة ٨٤٠ هـ الطبعة الأولى . طبع دار المعارف النظامية بحيدر آباد سنة ١٣٣٦ هـ .
- ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين الترمقندي المتوفى سنة ٥٣٩ هـ تحقيق محمد زكي عبد البر . الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ هـ بمطابع الدوحة الحديثة بقطر .

- النبذ في أصول الفقه لابن حزم الأندلسي الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ .
تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا . طبع مكتبة الكليات الأزهرية
سنة ١٤٠١ هـ .
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردى الأتايكي المتوفى
سنة ٨٧٤ هـ .
- ٨٧٤ طبع المؤسسة المصرية العامة سنة ١٣٨٣ هـ .
- نصب الراية لأحاديث الهداية للزيلعي الحنفي المتوفى سنة ٧٦٢ هـ . طبع
المكتبة الإسلامية سنة ١٣٩٣ هـ . وبهامشه بغية الأملعي .
- نهاية السؤل على المنهاج لجمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ . طبع
محمد علي صبيح بمصر ومعه حاشية البدخشي .
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ
طبع مصطفى البائي الحلبي الطبعة الثالثة سنة ١٣٨٠ هـ .
- هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا البغدادي طبع
وكالة المعارف باستانبول سنة ١٩٥١ م .
- الهداية بشرح بداية المبتدى للمرغاني . مطبعة مصطفى محمد بمصر .
- الوجيز لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . طبع دار المعرفة بيروت
سنة ١٣٩٩ هـ .
- الوافي بالوفيات للصفدي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ طبع دار صادر بيروت
سنة ١٣٩٣ هـ .
- الوصول إلى الأصول لأحمد بن علي بن برهان المتوفى سنة ٥١٨ هـ . تحقيق
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد . طبع مكتبة المعارف بالرياض سنة ١٤٠٤ هـ .

● وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ . تحقيق
الدكتور إحصان عباس . طبع دار صادر بيروت سنة ١٩٧١ م .



فهرس موضوعات الكتاب

- ٥ إذا نص الشارع على العلة هل يكفى ذلك في تعدية الحكم
- هل يبلغ العالم رتبة يجوز له عندها أن يحكم بما شاء دون الرجوع إلى أدلة
الشرع ١٩
- اختلف العلماء في الأصل الذى يقاس عليه الفرع ٣٥
- اختلف العلماء في الجامع بين الأصل والفرع هل هو العلة أو الشبه ٤٧
- فصل في معنى العلة والشبه ٥٤
- هل اطراد العلة دليل على صحتها ٦٥
- الدوران (الطرد والعكس) ٧٧
- فصل في علة الربا في البر ٨٥
- التعليل بالعلة القاصرة ٩٣
- هل يشترط أن يثبت كون الأصل معللاً بالنص ١٠١
- هل يشترط في علة الأصل كونها ثابتة بالاجماع أو باتفاق الخصمين ١٠٦
- هل يجوز القياس على الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول ؟ ١٠٩
- هل يجوز اثبات الأسمى اللغوية بالقياس ١١٧
- هل يشترط في الفرع أن يكون النص متناولاً لحكمه على الجملة ؟ ١٢٩
- تخصيص العلة الشرعية ١٣١
- هل يجوز تعليل الأصل بعلمتين أحدهما قاصرة والأخرى متعدية ١٥٣
- فصل في بيان وجه تنافى العلل الشرعية ١٥٥
- تقسيم القياس إلى قياس علة وقياس غلبة أشباه ١٥٩
- هل يجوز القياس على فرع ثبت بالقياس ١٦٧
- هل ترجح العلة الأعم على العلة الأخص ١٧١

هل ترجح العلة المستنبطة من أصول كثيرة على العلة المستنبطة من	١٧٧
أصل واحد	
العلة التي لا تعود على أصلها بالتخصيص أولى من التي تعود على أصلها	١٨١
بالتخصيص	
العلة المسقطة للحد أولى من العلة الموجبة له	١٨٥
القول بالاستحسان	١٨٩
كل حكم شرعى أمكن تعليقه فالقياس جارٍ فيه	٢٠٣
فصل في طرق إثبات الأحكام الشرعية	٢١٢
فصل في دلالة النص	٢٢٠
فصل في الاستدلال بالأصول	٢٢٦
فصل في الاجتهاد الذى لا يتعلق بأصل معين	٢٢٩
هل المصيب فى المسائل الاجتهادية واحد أو كل مجتهد مصيب	٢٣٥
هل لكل حادثة حكم عند الله هو الأشبه بالأصل	٢٧٧
هل يجوز تعارض الأدلة على وجه لا يترجح بعضها على بعض	٢٩٣
جواز تقليد العامى للعالم فى أحكام الحوادث	٣٠٣
تعدد أقوال الشافعى رضى الله عنه فى المسألة الواحدة	٣١٩
هل لازم المذهب مذهب لصاحب المذهب	٣٣٣
الاجتهاد فى عصر النبى <small>صلى الله عليه وسلم</small>	٣٣٧
هل كان النبى <small>صلى الله عليه وسلم</small> متعبداً بالاجتهاد فى الأحكام الشرعية	٣٤٧